

School of Theology at Claremont



1001 1378424



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und Franz Delitzsch.

v. 4, pt. 3

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

DRITTER BAND:

DAS SALOMONISCHE SPRUCHBUCH.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1873.

1154
K4
1866
V.4
p+3
BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE POETISCHEN BÜCHER

DES

ALTEN TESTAMENTS

VON

FRANZ DELITZSCH.

DR. UND PROF. DER THEOL.

DRITTER BAND:

DAS SALOMONISCHE SPRUCHBUCH.

MIT BEITRÄGEN VON PROF. DR. FLEISCHER UND CONSUL DR. WETZSTEIN.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1873.

Vorwort.

Schon im Winter 1869 nicht ohne Vorarbeiten begonnen und zweimal (bei 6, 16 und 14, 3) durch göttliche Schickungen unterbrochen, hat sich die Arbeit an diesem Commentar über *Mischle* bis in den Winter 1872 hinausgezogen. Nach ihrer Beendigung fehlen dem von KEIL und mir unternommenen Gesamtcommentare zum Alten Testament nur noch Hoheslied und Koheleth, welche, von mir bearbeitet, den Schlußband bilden werden.

Auch dieser Commentar zu den Sprüchen darf sich mannigfacher Mitwirkung meiner Freunde FLEISCHER und WETZSTEIN rühmen. Im Jahre 1836 trat Fleischer seine Leipziger Professur unter Anderem mit einer Vorlesung über das salomonische Spruchbuch an; ich war seiner Zuhörer einer, und bin nun so glücklich, den geliebten Lehrer auf Grund seines eigenhändigen Hefts (angefangen den 13. Mai, geschlossen den 9. Septbr. 1836) in die Reihe der Ausleger des Spruchbuchs einführen zu können. Die Beiträge Wetzsteins beginnen diesmal erst mit c. 30 und bestehen dort in Bemerkungen zu MÜHLAU's Schrift über die Sprüche Agurs und Lemuëls (1869), die mir mein Dorpater Freund zur Verfügung gestellt hat.

Der exegetische Apparat hat sich mir im Verlauf der Arbeit weit über die S. 41 f. angegebenen Werke hinaus erweitert. Ich erwarb den in Koslow (Eupatoria) 1835 gedruckten Commentar des Karäers Ahron b. Josef (1294), bekam aus der Bibliothek des D. Hermann Lotze den in Neapel 1487 gedruckten und an Werth einer Handschrift gleichen Commentar des mit Dante verflochtenen römischen Dichters Immanuel geliehen, und benutzte unter den in den *Biblia Rabbinica* zusammengestellten Auslegern auch den Commentar des Spaniers Menachem b. Salomo Meïri (1447), welcher zuerst im Amsterdamer Bibelwerk erschien und mir in einer handlicheren Ausgabe (Fürth 1844) aus der Bibliothek meines lieben Freundes und Studiengenossen BAER vorlag.

Diesem verdanke ich wie vieles Andere so auch die Vergleichung mehrerer Handschriften, besonders einer von Jakob Sappir aus Arabien mitgebrachten, die in seinen Besitz übergegangen ist.

In der Benutzung des *Graecus Venetus* war ich nicht auf die Ausgabe Villoisons (1784) beschränkt. Die einzige Venediger Handschrift dieser Uebersetzung hat einer meiner jüngeren Freunde, v. GEBHARDT, an Ort und Stelle sorgsamst verglichen und darin nicht wenig von Villoison falsch Gelesenes und Uebersehenes entdeckt — wir haben von ihm eine kritische Gesamtausgabe dieser sonderbaren Uebersetzung zu erwarten, welche sowol in Ansehung der hebräischen Sprachkenntnis als der griechischen Sprachmeisterschaft ihres Verfassers ein bis jetzt ungelöstes Räthsel ist.

Das Wortregister zu diesem Commentare hat wie das zu Jesaia D. Hermann STRACK angefertigt, welcher sich durch seine jüngst erschienenen textgeschichtlichen *Prolegomena ad Vetus Testamentum Hebraicum* als einen Hebraisten von seltenem Wissen bewährt hat. Auch das Fehlerverzeichnis hinten verdanke ich zumeist seinem scharfen und geübten Blicke.

Mit Recht rühmt Baco in seinem Werke *de augmentis scientiarum* (VIII, 2) die Sprüche Salomo's als eine Spruchsammlung ohne Gleichen. Möchte es mir mit Gottes Hilfe gelungen sein, das entstehungsgeschichtliche, sprachliche und praktische Verständnis des unvergleichlichen Buches einigermaßen zu fördern.

Leipzig, am 30. October 1872.

F. D.

Nachschrift.

Als ich dieses Vorwort durchsah, bekam ich in Hilgenfelds Zeitschrift [1873 S. 111 ff.] Egli's Recension meines Commentars zur Genesis zu lesen. In meinem Comm. zu Jes. 49, 12 hatte ich Anlaß, eine Ansicht dieses Gelehrten zu besprechen, es geschieht in freundlicher Weise — wahrscheinlich hat er es nicht gelesen, denn sonst würde er doch wol an mir nicht fortsetzen, was er an meines Freundes Köhler Comm. zu den nachexilischen Propheten begonnen. Seine Recension besteht aus übermütigen Machtsprüchen, beleidigenden, theilweise sogar blasphemischen Witzen und plumpen Misgriffen einer in ihren Mitteln nicht wählerischen Leidenschaftlichkeit. Wir geben einige Proben.

[S. 112] Für das Beste, was über die Genesis geschrieben worden, hielt man so ziemlich allgemein den bekanntlich neu herausgegebenen Commentar des leider zu früh verstorbenen D. Tuch, welcher den verschiedenen um ihn herumtänzelnden Häslein auch mit der Löwin in der Fabel zurufen konnte: *Ένα ἄλλα λέοντα*. Was thut Delitzsch, da er doch eine kleine Geschichte der Kritik und Exegese der Genesis liefern wollte? Man sieht ihm die Herzensangst an, mit welcher er an diesem schweren Stein vorbeisteuern sollte, und mit einer vornehmen Verbeugung macht er die Sache ab.

Ich rühme aber S. 51 den Commentar Tuchs als „ein selbständiges, in allen Aeußerlichkeiten des Textverständnisses überaus sorgfältiges“ Werk und bezeuge S. 34, daß hier die Ergänzungshypothese „in feinsten Weise durchgebildet“ ist. Und im Lauf der Auslegung wird Tuchs öfter und immer (s. z. B. S. 71. 303) mit williger Anerkennung gedacht. Das Obige ist also die grundloseste Insinuation. Der Recensent fährt fort:

Lockt ihn doch längst eine ganz andere Compagnie! Unter den Schumann, Kalisch, Popper, Mozer, Krummacher, Blank, Heim, J. P. Lange *e tutti quanti* lauter gläubige Leut mit federleichtem Wissensränzel, da ist gut mantschen (*sic*), da wird ihm wohl . .

Welch pöbelhafte Sprache und dabei welche Ignoranz! Schumann ist ein Rationalist von sächsischem Schrot und Korn, er beginnt sein Capitel von der Axiopistie der Genesis mit den Worten: *expiravit inspirationis absurdae doctrina*. Kalisch ist Jude, kam 1849 als politischer Flüchtling aus Berlin nach London und huldigt in seinen englischen Commentaren zu Genesis, Exodus, Leviticus einer zunehmend negativen Richtung. Popper ist gleichfalls jüdischer Gelehrter und hält, wie ich S. 36 f. berichte, einzelne Stücke des Pentateuchs für jünger als die Septuaginta (280 v. Chr.), womit Egli mehr als zufrieden sein wird. Diese drei rechnet er unter die „gläubigen Leut“! Dann folgt ein „Mozer“. Es ist wol F. C. v. Moser gemeint, allerdings ein kirchlich gläubiger Mann, aber zugleich ein deutscher Patriot ohne Furcht und Tadel, ein großer Staats- und Völkerrechtslehrer — für meinen Recensenten jedoch auch einer von denen „mit federleichtem Wissensränzel“.

Von S. 210 f. sagt Egli, daß er „ärgeren Unsinn“ im ganzen Buche nicht angetroffen als auf diesen paar Seiten. Aber der „Unsinn“ besteht nur darin daß ich die Flutgeschichte nicht argen Unsinn sagen lasse; übrigens dürfen S. 210 u. 211 keine Prüfung kompetenter Richter scheuen. Mein Gegner, dem der Haß in den Kopf gestiegen, fährt dann fort:

Oder sollen wir etwa für diese Verdrehung des Bibeltextes durch ein lächerliches Lob des Ararat entschädigt werden, welches damit schließt: „Es ist als ob

von diesen Höhen herab sich die Wasser nach allen Seiten verlaufen hätten.“ Mir will scheinen hinter diesem Quasi stücke der Chimborazo, vom Dhawalgieri (*sic*) und Tschamalari aufgehetzt (*sic*), dem Herrn Professor eine Ohrfeige zu geben, daß er nicht an sie gedacht.

Die „lächerliche“ Beschreibung des Ararat fußt auf K. v. Raumer und auf Ritter, welcher in seiner Erdkunde, Th. X B. III S. 365, unter Anderem sagt: „Der Ararat liegt in der Mitte von rings ihn umgebenden Gewässern, wie kein anderer Punkt des alten Continents eine ähnliche Erscheinung darbieten möchte.“ Die auch in dieser Beziehung centrale Lage des Ararat ist mir wichtig, weil ich die noachische Flut für keine schlechthin universale halte. „Nach 7, 19 — sage ich S. 216 — scheint es, als ob wir uns die höchsten Gipfel des Himälaja und der Cordilleren überflutet denken sollen. Aber an sich schon wird die absolute Aussage dadurch eine relative, daß sie nach Maßgabe des damaligen geographischen Gesichtskreises zu verstehen ist, und die Aussage beschränkt sich in v. 20 selber.“ Wie läßt sich denn also sagen, ich hätte an jene Bergriesen nicht gedacht? Der Witz mit der Ohrfeige, an sich schon zweifach unsittlich im Munde eines Theologen, ist obendrein gänzlich gegenstandslos. — —

Mein Commentar zur Genesis entspricht noch lange nicht dem Ziele meines Strebens und ist auch jetzt noch kein fehlerfreies Werk. So ist z. B. S. 182 Z. 8 Vulgata in *Itala* und S. 208 *med.* die Ziffer 30,000 (welche Egli gedankenlos nachschreibt) in 15,000 zu ändern. Aber diese vierte Auflage ist der Ertrag einer rastlosen zehnjährigen Fortarbeit in dem nicht auszustudierenden Buche. Sie enthält eine Menge neuer Aufschlüsse, welche den überlieferten Text betreffen. Eine beträchtliche Anzahl hebräischer Wortstämme ist darin zum ersten Male etymologisch richtig erklärt. Die fortschreitende Forschung auf ägyptologischem und arischem Gebiet ist bis zu dem Zeitpunkte verfolgt, wo ich abschließen mußte, und alles darauf Bezügliche ist nicht, wie Egli meint, „natürlich blos andern Werken entlehnt“, sondern soweit nicht eigene selbständige Controle reichte mit Fachmännern ersten Ranges durchgesprochen. Und übrigens gibt es auch linguistische und exegetische Quellen und Hilfsmittel, die mir mehr zugänglich sind als vielen Andern. Deshalb ist es gar nicht möglich, daß Jemand dermaßen gelehrt sei, daß er aus diesem Buche nicht Vieles lernen könnte. Oder ist mir etwa schon wegen meines theologischen Standpunktes die wissenschaftliche Befähigung abzuerkennen? Wenn es sich so verhielte, dann stünde es so, daß wir, die wir am kirchlichen Bekenntnis festhalten, Commentare wie die von Hitzig und Knobel trotz des verschiedenen Standpunkts lernbegierig studierten, während auf der andern Seite die unserigen um des verschiedenen Standpunkts willen höchstens eines vornehmen Herumblätterns gewürdigt würden. Aber noch ist dieser wissenschaftliche Pharisäismus die Krankheit Weniger; noch gilt auf dem Gebiete der alttestamentl. Forschung das *suum cuique* und die Schranke des Anstands; noch ist Hilgenfelds Zeitschrift die einzige, in welcher sich von Zeit zu Zeit fanatische Bornirtheit in Victor-Hugo-Tone breit machen darf.

אויף לי כי גרתי משך שכנתי אהלי קדר

ספר משלי

DAS SALOMONISCHE SPRUCHBUCH.

Die Natur sucht sich selbst zu ergründen, aber sie findet
sich nicht, als im Wort der himmlischen Aussprüche.

Oettinger in der Einleitung zu den Sprüchen Salomo.

EINLEITUNG.

Das Buch der Sprüche heißt seinem äußeren Titel nach, welcher dem Anfangsworte desselben entnommen ist, סֵפֶר מִשְׁלֵי. Es ist eins der 3 Bücher, welche sich von den übrigen 21 durch ein eigentümliches Accentuationssystem unterscheiden, dessen bis jetzt beste Darstellung S. Baer in Bd. 2 (1860) unseres größeren Psalmencommentars gegeben hat.¹ Das Gedenkwort für diese drei Bücher (Iob, Mischle, Tehillim), aus ihren Anfangsbuchstaben zusammengesetzt, ist אֱלֹהִים oder, ihrer talmudischen und masoretischen Aufeinanderfolge nach, אֱלֹהִים.

Die Alten nehmen im Hinblick auf die Aufschrift מִשְׁלֵי יְלֹמָה, mit der es anhebt, das ganze Buch für salomonisch. Daß es nur 800 Verse (פסוקים) enthalte, während laut 1 K. 5, 12 Salomo 3000 Sprüche verfaßt hat, vereinbart R. Samuel bar-Nachmani durch die Bemerkung, daß jeder einzelne Vers sich in zwei, drei Bild- oder Sinnreden (z. B. 25, 12) zerlegen lasse, anderer noch gewaltsamerer Vereinbarungen zu geschweigen.² Auch der Ausspruch des R. Jonathan, daß Salomo erst das Hohelied, dann Mischle, zuletzt Koheleth geschrieben, indem das eine dem Liebesfrühling des Jünglings, das andere der Lebensweisheit des Mannes, das dritte dem Lebensüberdruß des Greises entspreche³, geht von der Einheit des Buches und seiner salomonischen Abkunft aus.

Auch noch heutzutage fehlt es nicht an solchen, welche wie Stier das Spruchbuch vom ersten bis zum letzten Capitel für altsalomonisch halten, gleichwie Klaufß (1832) und Randegger (1841) alle Psalmen ohne Ausnahme als von David verfaßt zu erweisen gewagt haben. Aber seit die historische Kritik auch auf biblischem Gebiete zur Geltung gekommen ist, erscheint jene blinde Hingabe an die noch dazu misverstandene Ueberlieferung als kaum erwähnenswerthe Unkritik. Das Spruchbuch gibt sich selbst als aus verschiedenartigen und verschiedenzeitigen Bestandtheilen zusammengesetzt. Unter den Händen der kritischen Analyse verwandelt es sich in einen bunten Markt der mannigfaltigsten Geisteserzeugnisse der Spruchdichtung aus wenigstens drei Epochen.

1) A. B. Davidsons (Prof. in Edinburgh) *Outlines of Hebrew Accentuation, Prose and Poetical* 1861 fußen in Darstellung der poetischen Accentuation auf Baers תורת אמה (1852).

2) *Pesikta* ed. Buber (1868) 34^b. 35^a. Statt der „800 Verse“ hat der Ausspruch, wie er anderwärts sich findet, die Ziffer 915. So viel Verse des Buches Mischle zählt die Masora.

3) *Schir-ha-Schirim Rabba* c. 1. f. 4^a.

§. 1. *Äußere Anlage des Buches der Sprüche und dessen Selbstzeugnisse über seine Herkunft.* Die innere Ueberschrift des Buches, welche es in der Weise späterer orientalischer Buchtitel wegen seines wichtigen und gemeinnützlichen Zweckes anpreist, reicht, wie unter den Neueren von Loewenstein und Maurer erkannt worden ist, von v. 1—6; denn v. 7, welcher von Ewald, Bertheau, Keil hinzugenommen wird, ist als neuer Anfang der Anfang des Buches selbst. Das Buch wird Sprüche Salomo's etc. überschrieben und daran knüpft sich die Angabe des Zweckes. Der Zweck des Buches ist, wie v. 2 vorerst summarisch angibt, ein praktischer und zwar zwiefacher: theils ein sittlicher, theils ein intellektueller. Ersterer wird in v. 3—5 auseinandergelegt: sittliche Bildung, sittliches Urtheil bietet es zur Aneignung dar, nicht bloß um den Unweisen zur Weisheit zu verhelfen, sondern auch um den Weisen zu fördern; der letztere in v. 6.: es will durch seinen Inhalt das Verständniß sinniger Reden überhaupt schärfen und üben. Mit anderen Worten: es will den sittlichen Nutzen gewähren, welchen die Spruchdichtung beabsichtigt, und will zugleich mit dieser vertraut machen, so daß der Leser an diesen salomonischen Sprüchen oder mittelst derselben als eines Schlüssels derartige Sinnsprüche überhaupt verstehen lernt. So verstanden sagt der Buchtitel nicht, daß das Buch außer משלי שלמה auch Sprüche anderer Weisen enthalte; er würde ja auch, wenn es dies sagte, sich selbst widersprechen. Es ist möglich, daß das Buch auch nicht-salomonische Sprüche enthält, möglich, daß der Verfasser des Buchtitels solche selbst anhangsweise beigefügt hat, aber der Titel stellt nur salomonische Sprüche in Aussicht. Wenn nun 1, 7 das Buch beginnt, so können wir nach Lesung des Titels nicht anders denken, als daß hier die salomonischen Sprüche beginnen. In dieser Meinung wird uns, wenn wir weiter lesen, der Inhalt und die Form der folgenden Reden nicht irre machen, denn beide sind Salomo's würdig; um so betroffener aber werden wir 10, 1 still stehen, wo eine neue Aufschrift משלי שלמה uns in den Weg tritt, auf welche dann in einer langen Reihe bis 22, 16 Sprüche ganz anderen Tones und ganz anderer Form folgen, kurze Denksprüche, eigentliche Maschals, während wir bis hieher weniger Sprüche als Mahnreden lasen. Was sollen wir nun urtheilen, wenn wir von dieser zweiten Aufschrift משלי שלמה aus auf den Abschnitt 1, 7—c. 9., der unmittelbar auf den Buchtitel folgte, zurückblicken? Sind im Sinne des Buches 1, 7—c. 9 keine משלי שלמה? Nach dem Buchtitel, der solche verhieß, scheinen sie es sein zu müssen. Oder sind es משלי שלמה? In diesem Falle scheint die neue Ueberschrift משלי שלמה 10, 1 ganz unbegreiflich. Und doch ist nur eins von beiden möglich, auf einer Seite muß also ein falscher Schein des Gegentheils sein, der bei näherer Untersuchung verschwindet. Es fragt sich, auf welcher. Erwägt man, daß die Haltung des Titels 1, 1—6 nicht mit der des Abschnittes 10, 1—22, 16., wol aber mit der von 1, 7—c. 9 übereinstimmt (er hat mit 1, 7—c. 9 die Breite des Ausdrucks, mehrere Lieblingswörter, unter diesen das sonst im Spruchbuch nicht vorkommende צרמה und מומה gemein), so liegt Ewalds Ansicht nahe, daß c. 1—9 ein ursprüngliches Ganzes aus Einem Gusse ist und daß der Verf. dabei keine andere

Absicht hatte, als eine Einleitung zu dem größeren von 10,1 an folgenden salomonischen Spruchbuch zu geben. Es ist ja aber auch möglich, daß der Verf. des Titels sich in Stylisirung desselben nach dem Abschnitt 1,7—c.9 gerichtet hat. Bertheau, indem er dies voraussetzt und zugleich im Gegensatze zu Ewald die Einheit des Abschnitts leugnet, entscheidet sich dafür, daß uns in 1,8—c.9 eine Sammlung von Ermahnungen verschiedener Spruchdichter vorliegt, zum Theil ursprünglich Einleitungen zu größeren Spruchwerken, welche der Verf. des Titels zusammengestellt, um zu der großen Sammlung 10,1—22,16 eine umfassende Einleitung zu geben. Aber die Entstehungsweise des Abschnittes, wie Bertheau sie sich vorstellt, ist wenig natürlich; es ist immer wahrscheinlicher, daß der Verf., der laut des Buchtitels Sprüche Salomo's geben will, diese durch eine eigene lange Einleitung einführt, als daß er, statt mit den Sprüchen Salomo's zu beginnen, erst lange andersartige Auszüge aus Spruchwerken gibt. Wenn auch der Verf. wirklich, wie Bertheau meint, in den Titelworten die Absicht ausspräche, neben den משלי שלמה auch דברי חכמים mitzutheilen, so würde er doch sein Werk nicht verkehrter und selbstwidersprechender haben anlegen können, als wenn er mit einer Sammlung von דברי חכמים das משלי שלמה überschriebene Ganze, welches Sprüche Salomo's als Schlüssel zu den Sprüchen der Weisen überhaupt darreichen soll, begonnen hätte. Es ist aber außer der Ansicht Ewalds, welche, an sich schon, abgesehen von inneren Gründen, natürlicher und wahrscheinlicher als die Bertheau's ist, noch die Möglichkeit einer andern vorhanden. Keil ist nach dem Vorgange Heinr. Aug. Hahn's der Ansicht, daß im Sinne des Verf. des Titels c.1—9 ebensowol salomonisch seien als c.10—22., daß er aber vor dem letzteren Abschnitt die Ueberschrift משלי שלמה wiederholt habe, weil von da an Sprüche folgen, welche den Charakter des משל in besonderem Maße an sich tragen (Hävernicks Einl. 3,428). Dafür läßt sich die ähnliche Erscheinung im Buche Jesaja anführen, wo auf den Gesamttitel erst eine einleitende Rede folgt und dann 2,1 der Gesamttitel in kürzerer Fassung wiederholt wird. Daß diese Analogie hier unanwendbar ist, wird der weitere Verfolg der Untersuchung zeigen.

Auf den einleitenden Abschnitt 1,7—c.9 und den größeren c.10—22,16., welcher gleichförmig kurze salomonische Denksprüche enthält, folgt 22,17—24,22 ein dritter Abschnitt. Hitzig rechnet zwar den zweiten Abschnitt von c.10—24,22., aber es hebt mit 22,17 ein ganz anderer Stil und eine viel freiere Bewegung in der Spruchform an, und die Einleitung, welche diese neue Spruchreihe einführt und an die Haltung des Gesamttitels erinnert, läßt uns nicht in Zweifel, daß der Samler diese Sprüche gar nicht für salomonische angesehen haben will. Es wäre zwar möglich, daß, wie Keil (3,410) behauptet, der Samler, indem er beginnt: *Neige dein Ohr und höre Worte der Weisen*, seine eigenen Sprüche verallgemeinernd דברי חכמים nennt, zumal da er fortfährt: *und dein Herz richte auf mein Wissen*; aber diese Auffassung widerlegt sich durch die folgende Ueberschrift eines vierten Abschnitts 24,23ff. Dieser kleine Abschnitt, ein Anhängsel zum dritten, ist גם אלה להחכמים überschrieben.

Wenn Keil auch hier dem Sinne dieser Ueberschrift, daß die folgenden Sprüche חכמים zu Verfassern haben, aus dem Wege gehen zu können meint, so thut er sich selbst unnöthige Gewalt an. Das ל ist hier das Lamed der Verfasserschaft und wenn die folgenden Sprüche von חכמים verfaßt sind, so sind sie nicht von dem Einen חכם Salomo, es sind דברי משלי שלמה im Unterschiede von חכמים.

Die משלי שלמה beginnen erst wieder 25, 1., und diese zweite große (der ersten 10, 1—22, 16 entsprechende) Reihe erstreckt sich bis c. 29. Dieser fünfte Abschnitt des Buches hat eine Ueberschrift, die wie die des vorangegangenen Anhängsels anhebt: גם אלה *auch das sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen haben die Männer Hizkia's, des Königs von Juda.* Der Sinn des העתיקי kann nicht zweifelhaft sein; es bedeutet wie das aramaeo-arabische נסה von seiner Stelle wegrücken, die folgenden Sprüche standen wo anders, von da entnahmen sie die Männer Hizkia's und stellten sie in einer besonderen Schrift zusammen. So hat auch der griechische Uebersetzer die Worte verstanden: „Das sind die Lehrsprüche Salomo's, die unzweifelhaften, welche ausgeschrieben haben die Freunde Hizkia's, des Königs Juda's.“ Man sieht aus dem Zusatz αἱ ἀδιάκριτοι (solche, welche alle διακρίσεις ausschließen), daß der Uebersetzer ein Gefühl der hohen literaturgeschichtlichen Bedeutung jenes überschriftlichen Zeugnisses hat, welches an die Thätigkeit der von Pistratos zur Redaktion alter Werke, wie des Hesiodos, bestellten Dichter-Grammatiker erinnert. Die jüdischen Ausleger nehmen nach dem Vorgange des Talmud ohne Weiteres an, daß das גם zu der ganzen Ueberschrift mit Einschluß des Beziehungssatzes gehöre, und daß sie also die Redaktion auch der vorausgegangenen Sprüche durch Hizkia und seine Genossenschaft (חזקיה וסיעתו) mitbezeugt¹; schon deshalb unwahrscheinlich, weil das אשר העתיקי וגו' ,wenn es so gemeint wäre, dann hinter 1, 1 stehen müßte. Die Ueberschrift 25, 1 unterscheidet also vielmehr die folgende Samlung als eine hizkianische von der vorausgegangenen. Wie nun auf die משלי שלמה 10, 1—22, 16 zwei Anhänge folgten, so auch auf die hizkianische Lese salomonischer Sprüche. Jene beiden Anhänge aber leiteten sich im Allgemeinen von חכמים ab, diese nennen in genauer Angabe die Personen ihrer Verfasser: der erste c. 30 Agur Sohn Jakeh's, der zweite 31, 1—9 einen König Lemuël. Insoweit sind die Ueberschriften klar; die sonst unbekannten Namen weisen in das Ausland, ihnen entspricht das eigentümliche Colorit dieser zwei Spruchreihen. Als ein dritter Anhang zur hizkianischen Samlung folgt 31, 10ff. noch ein vollständiges alphabetisches Spruchlied, welches die preiswürdigen Eigenschaften eines braven Weibes beschreibt.

Fassen wir das Besprochene nun kurz zusammen, so zerlegt sich das

1) Nach *b. Bathra* 15^a: חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים (ימ"ש: Gedenkzeichen). Daraus, daß Jesaia den Hizkia überlebte, wird dort geschlossen, daß dieses Hizkia-Collegium auch nach Hizkia's Tode noch fortbestand; Fürst in seiner Schrift über den Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch 1868 S. 78 f. zieht daraus noch weiter gehende Folgerungen.

Buch der Sprüche selbst in folgende Theile: 1) Der Buchtitel 1, 1—6., bei dem fraglich, wie weit der Umfang des Buches reicht, dem er ursprünglich gilt; 2) die Ermahnungsreden 1, 7—c. 9., bei denen fraglich, ob schon mit ihnen die salomonischen משלי beginnen sollen oder ob sie nur die Einleitung dazu von einem andern Verfasser, etwa dem Verf. des Buchtitels, sind; 3) die erste große Reihe salomonischer משלי c. 10—22, 16.; 4) erster Anhang zu dieser ersten Reihe, Worte von חכמים 22, 17—24, 22.; 5) zweiter Anhang, Nachtrag einiger חכמים 24, 23 ff.; 6) die zweite große Reihe salomonischer Sprüche, die von den אשרי חזקיהו zusammengestellte c. 25—29.; 7) erster Anhang zu dieser zweiten Reihe: Worte Agur's bin-Jakch c. 30.; 8) zweiter Anhang: Worte Königs Lemuel 31, 1—9.; 9) dritter Anhang: das akrostichische Spruchlied אשת חיל 31, 10 ff. Diese 9 Theile lassen sich in 3 Gruppen zusammenfassen: die einleitenden Ermahnungsreden mit dem Gesamttitel an ihrer Spitze und die beiden großen Reihen salomonischer Sprüche mit ihren beiden Anhängen. Unsere Untersuchung wird nun weiter folgenden Weg einschlagen. Wir betrachten die einzelnen Theile des Buches erst aus dem Gesichtspunkte ihrer mannigfaltigen Spruchformen, dann ihres Stils, drittens ihrer Lehrtypen. Von jeder dieser drei Betrachtungsweisen haben wir Aufklärungen über die Entstehung dieser Sprüche und ihrer Samlungen zu erwarten.

§. 2. *Die einzelnen Theile des Buches der Sprüche von Seiten der mannigfaltigen Spruchformen.* Wenn das Buch der Sprüche eine Sammlung von Volkssprichwörtern wäre, so würden wir eine Menge einzelner Sprüche, wie z. B. „von Frevelhaften geht Frevel aus“ (1 S. 24, 14.) darin antreffen; aber wir suchen nach solchen vergeblich; 24, 23^b scheint auf den ersten Anblick ein einzelner Spruch zu sein, jedoch ist die Zeile: *auf Gesichter sehen beim Rechtsprechen ist nicht gut* nur die Anfangszeile eines mehrzeiligen in v. 24 f. sich fortsetzenden Spruches. Mit Recht findet Ewald es unstatthaft, mit dem Buche der Sprüche die arabischen Spruchsamlungen von Abu-Obeida, Meidani u. A., welche die landläufigen Volkssprichwörter auflösen und erklären, zu vergleichen. Vergleichbarer sind die hundert Sprüche Ali's. Wie diese, sind die Sprüche Salomo's sämtlich Erzeugnisse seines Geistes und nur mittelbar des Volksgeistes. Daran zu zweifeln wegen der großen Anzahl dieser Sprüche wäre unbedacht. Selbst ein göttliches Genie, behauptete früher Eichhorn, reicht zu so einer Menge zugespitzter Sprüche und witziger Einfälle schwerlich hin. Vertheilt man aber die Sprüche Salomo's auf seine 40 Regierungsjahre, so kommen auf jedes Jahr noch nicht 20, und man wird Herbst beistimmen, daß so viel Sprüche selbst von höchstem Witze für ein „göttliches Genie“ keine unlösbare Aufgabe seien. Wenn daher erzählt wird, daß Salomo 3000 Sprüche gedichtet habe, so findet Ewald in seiner Gesch. Israels die Zahl nicht zu groß, und Bertheau hält es an sich nicht für unmöglich, daß die משלי שלמה der Samlung den Einen Salomo zum Verfasser haben. Die Menge der Sprüche kann uns also nicht bestimmen, sie als größtentheils im Munde des Volkes entstanden anzusehen, und die Form zeugt entschieden dagegen. Es ist zwar wahrscheinlich, daß in diesen Sprüchen zum Theil Volkssprichwörter verarbeitet

sind¹ und manche ihrer Wendungen sind sicher dem Volkssprichworte nachgebildet, aber so wie sie vorliegen sind sie sämtlich Erzeugnisse der kunstmäßigen Maschaldichtung.

Die einfachste Form ist gemäß der Grundeigentümlichkeit des hebräischen Verses der Zweizeiler. Das Verhältnis der beiden Zeilen zu einander gestaltet sich sehr mannigfaltig. Die zweite Zeile kann den Gedanken der ersten, nur etwas anders gewendet, wiederholen, um diesen Gedanken möglichst anschaulich und erschöpfend auszudrücken; wir nennen solche Sprüche synonyme Zweizeiler, z. B. 11, 25.:

*Eine segnende Seele wird gemüset,
Und ein Labender wird selbst gelabt.*

Oder die zweite Zeile enthält die Kehrseite des Gegensatzes zum Satze der ersten, die in der ersten ausgesprochene Wahrheit wird in der zweiten mittelst Entgegenhaltung ihres Gegentheils erläutert; wir nennen solche Sprüche antithetische Zweizeiler, z. B. 10, 1.:

*Ein weiser Sohn erfreut den Vater,
Und ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Kummer.*

Wie hier decken sich auch 10, 16. 12, 5 Wort um Wort, während anderwärts die Antithese sich in die Form der Frage kleidet 18, 14. 20, 24. Zuweilen sind es zwei verschiedene Wahrheiten, welche in den beiden Zeilen ausgesprochen werden, die Berechtigung zu ihrer Verknüpfung liegt nur in einer gewissen Verwandtschaft und der Grund dieser Verknüpfung in der Zweizeiligkeit als dem Minimalmaße des Kunstspruchs — synthetische Zweizeiler, z. B. 10, 18.:

*Ein Deckmantel des Hasses sind lügnerische Lippen,
Und wer Verleumdung ausbringt ist ein Thor.*

Gar nicht selten reicht eine Zeile nicht aus, um den beabsichtigten Gedanken zur Darstellung zu bringen, der in der ersten begonnene Ausdruck desselben vollendet sich erst in der hinzutretenden zweiten — eingedankige Zweizeiler, z. B. 11, 31 (vgl. 1 Petr. 4, 18):

*Wird schon der Gerechte auf Erden geahndet,
Um wie viel mehr der Frevler und Sünder!*

Zu diesen Zweizeilern gehören auch alle die, in welchen der in der ersten angehobene Gedanke in der zweiten durch einen Beziehungs-, Begründungs-, Zweck- oder Folgesatz eine ihn ergänzende oder vollendende Bestimmung erhält, z. B. 22, 28. 16, 10. 13, 14. 19, 20.² Es kommt aber

1) Isaak Euchel (gest. 1804) in seinem באר (Commentar) zu Mischle sieht in 14, 4^a und 17, 19^b solche Volkssprichwörter (משל הקדמני).

2) Solche eingedankige Zweizeiler sind auch 15, 3; 16, 7. 10; 17, 13. 15; 18, 9. 13; 19, 26. 27; 20, 7. 8. 10. 11. 20. 21; 21, 4. 13. 16. 21. 23. 24. 30; 22, 4. 11; 24, 8. 26; 26, 16; 27, 14; 28, 8. 9. 17. 24; 29, 1. 5. 12. 14. Aus einem Satz mit ו und Inf. besteht die zweite Zeile auch 14, 27. 15, 24. 17, 23. 19, 27; aus einem Satz mit כי 16, 12. 26. 21. 25. 22, 9.; 27, 1. 29, 19; mit וְכֵן 26, 4. 5; 25, 8; 30, 6.; mit אֲחֵרִים 18, 2. 23, 17. Einen Schluß *a minori ad majus* oder umgekehrt bilden die zwei Zeilen wie 11, 31 auch 15, 11; 17, 7; 19, 7^{ab}. 10; 21, 27. Im grammatischen Verhältnis des Vorder- und Nachsatzes stehen sie 23, 1. 2. 15 f.; 27, 22. 29, 21 (vgl. 22, 29. 24, 10. 26, 12. 29, 20 mit hypothetischem Perf. und 26, 26 mit hypothet. Fut.); in dem logischen Verhältnis von Grund und Folge 17, 14. 20, 2. 4.; in comparativem Verh. 12, 9 u. ö.

noch eine fünfte Form hinzu, welche dem ursprünglichen Charakter des Maschal am meisten entspricht: der seinen ethischen Gegenstand durch ein Aehnliches aus dem Bereiche des Natürlichen und Alltäglichen erläuternde Spruch, die eigentliche *παράβολή*. Die Fassung dieses parabolischen Spruches ist sehr mannigfaltig, je nachdem der Dichter selbst die beiden Gegenstände ausdrücklich vergleicht oder nur nebeneinanderstellt, damit der Leser oder Hörer ihre Vergleichung vollziehe. Der Spruch ist mindest poetisch, wenn die Aehnlichkeit der beiden Gegenstände durch ein Verbum ausgedrückt ist, wie 27, 15 (wozu aber v. 16. gehört):

*Eine anhaltende Traufe am Regenwettertage
Und ein zänkisch Weib gleichen einander.*

Der gewöhnliche weder unpoetische noch eigentümlich poetische Ausdruck ist die Einführung des Bildes durch *ו* und des Abgebildeten durch *כ*, wie 10, 26.:

*Wie der Essig den Zähnen und wie der Rauch den Augen,
So der Träge denen, die ihm Auftrag geben.*

Diese vollständige sprachliche Bezeichnung des Aehnlichkeitsverhältnisses kann zu Gunsten der das Maschal zierenden Kürze auch verkürzt werden, indem das *כ* beim Verglichenen weggelassen wird, wie 25, 13. 26, 11.:

*Wie ein Hund zu seinem Gespei zurückkehrend —
Ein Thor wiederkommend mit seiner Narrheit.*

Wir nennen die parabolischen Sprüche dieser drei Formen vergleichende. Die letzte, abgekürzte Form der vergleichenden Sprüche bildet schon den Uebergang zu einer andern Art der parabolischen Sprüche, welche wir im Unterschiede von den vergleichenden die emblematischen nennen wollen, denen nämlich, in welchen der Gegenstand, auf den es ankommt, und sein Sinnbild ohne solchen näheren Ausdruck des Aehnlichen wie z. B. 26, 20. 27, 17. 18. 20 lose neben einander gestellt werden. Dies geschieht entweder durch ein verknüpfendes *ו*, z. B. 25, 25:

*Frisches Wasser auf eine lechzende Seele
Und eine gute Post aus fernem Lande.¹*

Oder auch ohne *ו*, in welchem Falle die zweite Zeile wie die Unterschrift

Diese Beispiele zeigen, daß der Zweizeiler nicht bloß im jüngeren, sondern auch schon im alsalomonischen Maschal keineswegs immer aus zwei Parallelgliedern besteht.

1) Dieses sogen. *Vav adaequationis*, welches hier in den Sprüchen zuerst als Bindewort von Bild und Sache ohne verbales Prädicat erscheint (vgl. dagegen Job 5, 7. 12, 11. 14, 11 f.), ist als *ו* der Gleichung nur eine Abart jenes *ו* der Zugesellung,

welches im Arabischen *واو الجمع* oder *واو المعية* oder *واو الاستصحاب* genannt wird (s. zu Jes. 42, 5 S. 442) und, weil das Sprachbewußtsein ihm die Verbalkraft des zu sich Nehmens *secum habere* beimißt, mit dem Acc. construiert wird

z. B. *والكلاب السلوقية والسوقية* die Marktleute gleichen den Jagdhunden (eig. gesellen sich die J. zu, machen sie zu ihres Gleichen, vergleichen sich ihnen). Mehr Beispiele in Freytags *Arabum Proverbia* unter den neuen Sprichwörtern mit dem Anfangsbuchstaben *ن*.

unter das in der ersten vor Augen gemalte Bild oder Doppelbild ist z. B. 25, 11 f. 11, 22.:

*Ein goldner Ring in eines Schweines Nase —
Ein schönes Weib und verstandlos.*

Diese zweizeiligen Grundformen können sich aber zu mehrzeiligen erweitern. Da der Zweizeiler die eigentliche und vorzüglichste Form des Kunstspruchs ist, so liegt, wenn zwei Zeilen zur Darlegung des beabsichtigten Gedankens nicht ausreichen, die Vervielfältigung zu Vierzeilern, Sechszeilern, Achtzeilern am nächsten. Im Vierzeiler ist das Verhältnis der beiden letzten Zeilen zu den beiden ersten gerade so vielgestaltig, wie das Verhältnis der zweiten Zeile zur ersten im Zweizeiler; nur für das antithetische Verhältnis findet sich zufällig kein Beispiel. Wir treffen aber auf synonyme Vierzeiler, z. B. 23, 15 f. 24, 3 f. 28 f.; synthetische 30, 5 f.; eingedankige 30, 17 f., besonders solche, in denen die beiden letzten Zeilen einen Begründungssatz mit כִּי 22, 22 f. oder כֵּן 22, 24 f., oder ohne Exponenten die Begründung 22, 26 f. bilden; auf vergleichende ohne Ausdruck der Vergleichung 25, 16 f. (vgl. dagegen 26, 18 f., wo die Zeilenzahl fraglich) und sogar auf emblematische 25, 4 f.:

*Hinweg die Schlacken aus dem Silber,
So wird ein Geschirr dem Goldschmid fertig.
Hinweg den Bösewicht vor dem König,
Und fest wird durch Gerechtigkeit sein Thron.*

Verhältnismäßig am häufigsten sind die Vierzeiler, deren zweite Hälfte ein mit כִּי oder כֵּן beginnender Begründungssatz ist. Unter den seltneren Sechszeilern spinnen 23, 1—3. 24, 11 f. einunddenselben Gedanken in mannigfachen Wiederholungen mit eingeflochtener Begründung fort; in allen übrigen, welche in der Samlung vorkommen, 23, 12—14. 19—21. 26—28. 30, 15 f. 30, 29—31., sind die beiden ersten Zeilen eine prologische Einleitung zum Kern des Spruches, z. B. 23, 12—14.:

*O lass Ermahnung eingehn in dein Herz
Und deine Ohren neige Worten der Erfahrung;
Erspare dem Knaben nicht die Züchtigung;
Wenn du ihn mit der Ruthe schlägst — er stirbt nicht.
Du wirst ihn mit der Ruthe schlagen
Und seine Seele aus der Hölle retten.*

Aehnlich geformt, nur noch gedehnter ist der Achtzeiler 23, 22—25., der einzige, der sich von c. 10 an findet:

*Gehorche deinem Vater, ihm der dich gezeugt,
Und verachte nicht, weil sie gealtert, deine Mutter.
Wahrheit kaufe und verkauf^f sie nicht,
Weisheit und Tugend und Einsicht.
Voll Jubels ist der Vater eines Gerechten
Und des Weisen Erzeuger, er freut sich seiner.
Freuen wird sich dein Vater und deine Mutter,
Und frohlocken wird die dich geboren.*

Der Maschalspruch neigt hier schon zum Maschallied über; denn dieses Oktastich wird ebenso gut als ein Maschalliedchen angesehen werden können, wie der alphabetische Maschalpsalm 37 aus fast lauter Tetra-
stichen besteht.

Wir haben nun gesehen, wie der Zweizeiler sich zu Vier-, Sechs-, Achtzeilern vervielfältigt, aber er wächst gleichsam in einseitiger Vervielfältigung auch zu Drei-, Fünf-, Siebenzeilern. Es entstehen Dreizeiler, wenn der Gedanke der ersten Zeile in der zweiten nach dem synonymen Schema wiederholt wird 27, 22., oder wenn der Gedanke der zweiten nach dem antithetischen Schema noch einmal gegensätzlich ausgedrückt wird in der dritten 22, 29. 28, 10., oder wenn zu dem in einer oder zwei Zeilen ausgesprochenen Gedanken noch seine Begründung hinzutritt 25, 8. 27, 10. Auch das parabolische Schema ist hier vertreten, sei es, daß der abgebildete Gegenstand in zwei Zeilen entfaltet wird, wie in dem vergleichenden Spruche 25, 13., oder daß sein Wesen an zwei Bildern in zwei Zeilen zur Darstellung gebracht wird, wie in dem emblematischen Spruche 25, 20.:

Kleider anziehen bei Frostwetter,

Essig auf Natrum

Und einer der Lieder singt einem mismutigen Herzen.

In den wenigen vorkommenden Fünfzeilern enthalten die drei letzten Zeilen gewöhnlich die Begründung des Gedankens der beiden ersten 23, 4f. 25, 6f. 30, 32f.; eine Ausnahme macht nur 24, 13., wo das כן vor den drei letzten Zeilen die Ausdeutung des Bildes in den beiden ersten einführt. Als Beispiel möge 25, 6f. dienen, wo wie es scheint רמי statt ראי zu lesen ist:

Such nicht zu glänzen vor dem König

Und an den Platz der Grossen stell dich nicht;

Denn besser, man sagt dir: komm hier hinauf!

Als dass man vor Edlen dich erniedrige,

Die weil sich erhoben deine Augen.

Von Siebenzeilern kenne ich in der Samlung nur den einzigen 23, 6—8.:

Geniesse nicht das Brot des Scheelsüchtigen,

Und gelüste nicht nach seinen Leckereien,

Denn wie einer der sichs berechnet ist er:

Iss und trink! sagt er zu dir

Und sein Herz ist nicht bei dir,

Deinen Bissen, den du gegessen, musst du ausspeien

Und vergeudet hast du deine schönen Worte.

Man sieht aus diesem Heptastich, das schwerlich Jemand für ein kleines Maschallied nach dem zusammengesetzten Strophenschema halten wird, daß der zweizeilige Spruch sich bis zu dem Umfange von sieben und acht Zeilen erweitern kann. Ueber diese Gränze hinaus hört das Spruchganze auf, משל im eigentlichen Sinne zu sein; er wird nach Aehnlichkeit der Ps. 25. 34 und besonders 37 zum Maschalliede. Zu diesen Maschalliedern gehören außer dem Prologe 22, 17—21 das über den Trunkenbold 23, 29—35., das über den faulen Landwirth 24, 30—34., die Ermahnung zu landwirthschaftlichem Fleiße 27, 23—27., das Gebetlein um den Mittelstand zwischen Armut und Reichtum 30, 7—9., der Fürstenspiegel 31, 2—9., das Lob des braven Weibes 31, 10 ff. Es ist befremdend, daß dieses Lied das einzige Beispiel alphabetischer Aufreihung in der ganzen Samlung ist; selbst eine Spur ursprünglicher, später zerstörter alphabe-

tischer Folge läßt sich nicht nachweisen. Auch läßt sich in den angeführten Maschalliedern ein sicher durchgeführtes Strophenschema nicht entdecken; am ersten noch 31,10 ff., aber selbst hier sind die Distichen durch untermischte Tristichen durchbrochen.

In dem ganzen ersten Theile 1,7—c.9 ist der gedehnte Fluß des Maschalliedes die herrschende Form, man würde aber vergeblich auf Strophen ausgehen: eine so feste Gruppierung findet sich hier nicht, bei Voraussetzung der Abfassung in der salomonischen Zeit ließe sie sich freilich erwarten. Die rhetorische Form überwiegt hier die rein poetische. Diese erste Theil der Sprüche besteht aus folgenden funfzehn Maschalliedern 1,7—19. 20 ff. c.2. 3,1—18. 19—26. 27 ff. 4,1—5,6. 7 ff. 6,1—5. 6—11. 12—19. 20 ff. c.7. c.8. c.9. In c.3 u. 9 dieser Maschallieder findet sich eine kleine Zahl von Zwei- und Vierzeilern, die als selbständige Maschals gelten können und sich in die besprochenen Schemen einpassen lassen; andere kleine Theilganze sind nur Wellen im Flusse größerer Reden, oder ganz formlos, oder mehr als oktastichisch. Den verhältnismäßig größten Eindruck eines selbständigen, eingewobenen Maschal macht das Oktastich 6,16—19., der einzige Zahlenspruch, welcher sich in der Samlung von c.1. bis 29 findet:

*Sechs sinds, die Jahve hasset
Und sieben sind seiner Seele Greuel:
Hochfahrende Augen, lügenerische Zunge
Und unschuldig Blut vergießende Hände;
Ein Herz das Gedanken des Unheils schmiedet,
Füsse, die eilends dem Bösen zulaufen,
Ein Lügen aushauchender falscher Zeuge,
Und der Gezänk austreut zwischen Brüdern.*

Solche Zahlensprüche, für welche die spätere Kunstlehre den Namen *זכרה* geprägt hat (vgl. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 199. 202), finden sich noch einige in c.30. Mit Ausnahme von 30,24—28 (vgl. Sir. 25, 1. 2) hat der Zahlenspruch die auch von Sirach in den meisten seiner Zahlensprüche (Sir. 23, 16. 25, 7. 26, 5. 28) festgehaltene Eigentümlichkeit, daß die in der ersten Parallelzeile genannte Zahl in der zweiten wie Iob 5,9 um Eins überboten wird. Dagegen ist die Form der Priamel weder in unserem Mischle noch im Buche Sirach's ausgebildet. Sprüche wie 20, 10 (*Zweierlei Steine, zweierlei Maß — ein Greuel Jahve's sind alle beide*) und 26, 12 (*Hörendes Ohr und sehendes Auge — Jahve hat geschaffen alle beide*), wol zu unterscheiden von 17,3. 27,21 u. dgl., wo die erforderliche Einheit, und 27,3., wo die erforderliche Gleichheit des Prädicats fehlt, sind nur ein schwacher Ansatz zur Priamel, ein stärkerer 25,3., wo mit drei Subjekten präambulirt wird (*Die Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe und der Könige Herz — sind unergründlich*). Vielleicht ist 30,11—14 eine größere verstümmelte Priamel: hier wird mit vier Subjekten präambulirt, es fehlt aber dazu der das gemeinsame Prädikat enthaltende Nachsatz. Wir glauben hiermit die Formen des Maschal in der Samlung erschöpft zu haben. Nur etwa die Maschalkette, d. i. die Aneinanderreihung von Sprüchen gleichen Gegenstandes ist noch zu erwähnen, wie die Kette von Sprüchen über den Thoren 26,1—12., über

den Faulen 26, 13—16., über den Zänker 26, 20—22., über den Heimtückischen 26, 23—28., aber diese Form gehört mehr der Technik der Maschalsammlung, als der Technik der Maschaldichtung an.

Wir wenden uns nun zu den einzelnen Theilen des Buchs, um innerhalb ihrer Grenzen ihre Spruchformen näher zu beleuchten und so ein kritisches Urtheil über den Ursprung der Sprüche, die sie enthalten, vorzubereiten. Um dieses in keiner Weise vorweg zu nehmen, folgen wir in Besprechung der einzelnen Theile der Anordnung der Sammlung. Da ist nun nicht zu leugnen, daß an dem einleitenden pädagogischen Theile 1, 7—c. 9 trotz des reichen und tiefen Inhalts sowol die Kunstform des Maschal, als überhaupt Kunst der Form am allerwenigsten hervortritt. Dieser Theil besteht, wie bereits gezeigt, nicht aus eigentlichen Maschals, sondern aus 15 Maschalliedern oder, wenn man lieber will, Maschalreden, maschalartigen Lehrdichtungen. In dem Flusse dieser Reden laufen einzelne Maschals unter, welche als selbständig gelten oder wie 1, 32. 4, 18 f. leicht verselbständigt werden können. Wir treffen in den Maschalketten der c. 4 u. 9 auf synonyme (9, 7. 9. 10.), antithetische (3, 35. 9, 8.), eingedankige (3, 29. 30.) und synthetische (1, 7. 3, 5. 7.) Zweizeiler und auf mannigfach angelegte Vierzeiler (3, 9 f. 11 f. 31 f. 33 f.); aber das parabolische Schema ist gar nicht vertreten, einzelne Sprüche, wie 3, 27 f., sind ganz formlos, und abgesehen von dem oktastichischen Zahlenspruch 6, 16—19 legen sich die Gedanken, welche die Einheit einzelner Gruppen bilden, überall in solcher Breite auseinander, daß das Maß des eigentlichen Maschal weit überschritten wird. Der Charakter dieses ganzen Theiles ist nicht concentrirend, sondern entfaltend. Selbst die unterlaufenden Zweizeiler verleugnen diesen Charakter nicht; sie sind meistens mehr wie aufgelöste Tropfen, als wie Goldmünzen mit scharfem Umriß und festem Gepräge, z. B. 9, 7.:

*Wer den Spötter belehrt, erwirbt sich Schande,
Und wer dem Freier verweist sein Laster.*

Die wenigen Vierzeiler sind schon straffer, gedrungener, gerundeter, weil sie dem Streben in die Breite mehr Raum verstatten, z. B. 3, 9 f.:

*Ehre Jahve von deiner Habe
Und von den Erstlingen all deines Einkommens,
Und füllen werden sich deine Speicher mit Sättigung
Und überströmen werden von Most deine Kufen.*

Aber über die Vierzeiler hinaus kennt der Verfasser keine Grenzen künstlerischen Ebenmaßes, die Rede strömt so lange, bis sie ihren Gegenstand ganz oder vorläufig erschöpft hat, sie ruht erst am Ziele ihres Weges und bewegt sich wiederaufathmend von da weiter. Man wird auch diesem dahineilenden Redestrom mit seinen frischen durchsichtigen Wellen die Schönheit nicht absprechen können; es ist aber eine eigentümliche Schönheit des rhetorisch zersetzten, aufgelösten, gleichsam aus seinem Verschlusse genommenen und weithin duftenden Maschal. Die funfzehn Reden, in welchen zwölfmal der Lehrer und dreimal die Weisheit selber auftritt, sind weder von ebenmäßig gemeiselter Form noch von ineinander geschmiedetem Zusammenhang, aber doch ein Liederkranz von inne-

rer Einheit und wolgeordneter Mannigfaltigkeit des Inhalts. Zwar erkennt Bertheau hier weder Einheit des Inhalts noch Einheit des formellen Charakters, aber ein alttestamentliches Stück von gleichem Umfange und dabei planmäßigerer innerer Einheit gibt es gar nicht, ebensowenig ein solches, welches mehr als dieses durchweg gleiches formelles Gepräge hätte. Bertheau glaubt an einigen Stellen eine größere Kunst der Form beobachtet zu haben, und allerdings finden sich mehrere Abschnitte, welche sich gerade in zehn Versen vollenden. Aber es ist bloßer Zufall, denn das erste Maschallied besteht aus Sinnguppen von 1, 2 und 10 Versen, das zweite aus 8 und 6 Versen, das dritte aus 10 und 12, das vierte aus 10 und 8, das fünfte aus 2 und 6 u. s. f. Die Zehnzahl der Verse kommt beiläufig sechsmal und wenn 4, 1—9 aus Peschitto, 4, 20—27 aus LXX zu ergänzen sein sollte, achtmal vor, ohne daß man diese Dekaden als Strophen ansehen und ohne daß man einen Schluß auf einen besonderen Verfasser dieser dekadischen Stücke ziehen kann. In 1, 20—33 findet Bertheau sogar neben regelmäßigem Versbau eine genau eingehaltene künstliche Strophenbildung (3×4 Verse mit einem Nachhall von zweien). Aber er zählt statt der Stichen die masoretischen Verse, und diese sind nicht die wahren Formtheile der Strophe.

Wir gehen nun zum zweiten Theile der Samlung über, dessen Ueberschrift משלי שלמה uns keinesfalls befremden kann, da die hier beginnende Spruchreihe, mit 1, 7—c. 9 verglichen, den Namen משלי mit besonderem Vorrecht für sich in Anspruch nehmen darf. Die 375 Sprüche, welche in der Theilsammlung 10—22, 16 ohne durchgreifenden Plan aneinander gereiht sind, nur nach mehr oder weniger hervorstechenden gemeinsamen Merkmalen (s. Bertheau S. XII), sind samt und sonders Zweizeiler; denn jeder masoretische Vers zerfällt naturgemäß in zwei Stichen und nirgends (auch nicht 19, 19) steht ein solcher distichischer Spruch mit einem vorhergehenden oder nachfolgenden in nothwendigem Zusammenhange; jeder ist für sich ein kleines wolgerundetes und geschlossenes Ganze. Eine scheinbare Ausnahme macht nur 19, 7., ein Dreizeiler, aber in Wirklichkeit ein Zweizeiler mit dem entstellten Reste eines verloren gegangenen Zweizeilers. Die LXX hat hier zwei in unserem Texte fehlende Zweizeiler; der zweite ist der in unserem Texte nur noch verstümmelt vorhandene:

ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν,
ὅς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται,

vielleicht die falsche Uebersetzung von

מִרְע רְבִים יִשְׁלֹמֶה
מִדֶּרֶךְ אֲמָרִים לֹא יִמְלֹךְ

*Der Allerweltsfreund wird gelohnt mit Bösem,
Wer Redereien nachjagt, entkommt nicht.*

Nicht allein aber, daß alle diese Sprüche Zweizeiler sind, sie haben auch, zwar nicht ausnahmslos, aber doch in bei weitem überwiegender Zahl einen gemeinsamen Charakter, nämlich den antithetischen. Zweizeiler von vorherrschend antithetischem Charakter stehen hier beisammen. Daneben sind allerdings auch alle anderen Schemen vertreten: das syno-

nyme 11,7. 25. 30. 12, 14. 28. 14, 19 u. a. m., das eingedankige 14, 7. 15, 3 u. a. m., besonders in Sprüchen mit comparativem מִן 12, 9. 15, 16. 17. 16, 8. 19. 17, 10. 21, 19. 22, 1 und mit steigerndem כִּי אֵף 11, 31. 15, 11. 17, 7. 19, 7. 10. 21, 27., das synthetische 10, 18. 11, 29. 14, 17. 19, 13.; das parabolische aber am allerschwächsten, denn die beiden Sprüche 10, 26. 11, 22 sind die einzigen dieser Art und ich wüßte nicht, welche andere Bertheau noch anführen könnte. Wir werden weiter sehen, daß in einer anderen Theilsammlung des Buches die parabolischen Sprüche ebenso gehäuft beisammen stehen, als hier die antithetischen. Hier stehen fast überall die beiden Glieder der Sprüche als Satz und Gegensatz in kunstmäßigem Parallelismus; auch in den synonymen Sprüchen sind die beiden Glieder die parallel laufenden Strahlen Eines Gedankens, in den synthetischen treten zwei Einzeiler, um dem Parallelismus als einem Grundgesetze des Kunstspruches zu genügen, in äußerliche lockere Verbindung. Aber auch in den Sprüchen, in denen ein eigentlicher Parallelismus nicht stattfindet, vielmehr beide Glieder erst einen vollständigen Satz bilden, sind nach Bertheau's sich bestätigender Beobachtung Verse und Glieder so gebaut, daß sie in Beziehung auf Umfang und Zahl der Wörter den Versen mit parallelen Gliedern gleich sind.

Auf diese lange Reihe von Zweizeilern, welche sich als משלי שלמה geben, folgt 22, 17—24, 22 eine Reihe von דברי חכמים, eingeführt durch eine Einleitung 22, 17—21., welche unverkennbar von der Art der größeren Einleitung 1, 7—c. 9 ist und an die auch die in diesen „Worten Weiser“ durchweg festgehaltene Form der Anrede erinnert. Diese דברי חכמים durchlaufen an Umfang alle Formen des Maschal vom Zweizeiler an 22, 28. 23, 9. 24, 7. 8. 9. 10 bis zum Maschalliede (über den Säufer) 23, 29—35. Zwischen diesen Grenzen ist der Vierzeiler am beliebtesten 22, 22 f. 24 f. 26 f.; 23, 10 f. 15 f. 17 f.; 24, 1 f. 3 f. 5 f. 15 f. 17 f. 19 f. 21 f., aber auch Fünfzeiler 23, 4 f. 24, 13 f. und Sechszweiler 23, 1—3. 12—14. 19—21. 26—28. 24, 11 f. finden sich, von Dreizeilern, Siebenzeilern und Achtzeilern wenigstens je einer 22, 29.; 23, 6—8.; 23, 22—25. Bertheau behauptet einen Unterschied im Bau dieser Sprüche von dem der vorausgegangenen, indem er die Zahl der Worte zählt, die in diesen und jenen einen Vers ausmachen, aber dieses Verfahren ist unberechtigt: daß der auffällig große masoretische Vers 24, 12 achtzehn Wörter enthält, daran ist der Dichter ganz unschuldig; im Sinne des Dichters ist 24, 11 f. ein Sechszweiler, und in der That ein sehr zierlicher, nichts weniger als überladen. Nicht die Wörter der masoretischen Verse, sondern die Stichen hat man zu zählen. Einen Unterschied dieser Sprüche von den vorausgegangenen kann ich, nach Stichen zählend, nicht entdecken; auch in den vorausgegangenen steigt die Wörterzahl der Stichen von 2 bis 5; nur das läßt sich etwa sagen, daß die Zahl 2 (z. B. 23, 4^b; 24, 8^a. 10^b) hier verhältnismäßig häufiger ist, und das hat allerdings darin seinen Grund, daß das Gleichmaß der Glieder oft sehr gestört, oft keine Spur von Parallelismus vorhanden ist. Auf den ersten Anhang zu den משלי שלמה folgt dann 24, 23 ff. noch ein zweiter, גם־אלה להחכמים überschriebener, welcher einen Sechszweiler 24, 23^b—25., einen Zweizeiler v. 26., einen Dreizeiler v. 27.,

einen Vierzeiler v. 28 f. und ein Maschallied über den Faulen enthält v. 30 ff., letzteres in der Form eines Erlebnisses des Dichters, ähnlich wie Ps. 37, 35 f. Die Moral, welche der Dichter aus dem erzählten Erlebnis gezogen hat, ist in zwei Versen ausgedrückt, die wir schon 6, 10 f. lasen. Augenscheinlich treten diese beiden Anhänge wie durch ihre Anfangs-, so durch ihre Schlußverse in die engste Beziehung zu der Einleitung 1, 7—c. 9.

Es folgt nun in c. 25—29 die zweite große Reihe von משלי שלמה, zusammengestellt, wie die Ueberschrift sagt, auf Veranstaltung König Hizkia's. Sie zerfällt, wie es scheint, in zwei Hälften, denn wie 24, 30 ff. ein Maschallied am Ende der beiden Anhänge steht, so scheint das Maschallied 27, 23 ff. die Scheidewand zwischen den beiden Hälften dieser Spruchlese bilden zu sollen. Sie unterscheidet sich sehr scharf von der c. 10 beginnenden. Umfang der Stichen und mehr oder minder strenge Beobachtung des Parallelismus geben kein unterscheidendes Merkmal ab, es sind aber augenfällige andere vorhanden. In der ersten Lese waren ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt, hier auch Dreizeiler 25, 8. 13. 20. 27, 10. 22. 28, 10.; Vierzeiler 25, 4 f. 9 f. 21 f. 26, 18 f. 24 f. 27, 15 f. und Fünfzeiler 25, 6 f.; außerdem das erwähnte Maschallied. Die Art der Aneinanderreihung unterscheidet sich nicht wesentlich von der in der ersten Lese, sie ist eben so planlos, doch finden sich hier einige Ketten oder Schnüre verwandter Sprüche 26, 1—12. 13—16. 20—22. Ein zweiter wesentlicher Unterschied beider Samlungen ist aber dies, daß in der ersten der antithetische Spruch das überwiegende Element war, hier der parabolische und besonders der emblematische; in c. 25—27 finden sich fast nur Sprüche dieses Schema's. Wir sagen fast, denn ausschließlich solche Sprüche zusammenzustellen ist nicht Plan des Samlers; es finden sich auch Sprüche der anderen Schemen, weniger synonyme u. dgl., als antithetische, und die Samlung beginnt gleich in einem recht bunten Quodlibet: 25, 2 ein antithetischer Spruch, 25, 3 ein Priamel mit drei Subjekten, 25, 4 f. ein emblematischer Vierzeiler, 25, 6 f. ein Fünfzeiler, 25, 8 ein Dreizeiler, 25, 9 f. ein Vierzeiler mit negativ begründendem פן, 25, 11 ein emblematischer Zweizeiler (*Goldene Äpfel in silbernen Kapseln — ein Wort gesprochen auf gehörige Weise*). Die antithetischen Sprüche nehmen besonders in c. 28 u. 29 zu, der erste und letzte Spruch der ganzen Samlung 25, 2. 29, 27 sind antithetisch; aber zwischen diesen beiden Endpunkten ist der Vergleichungs- und Bildspruch so vorherrschend, daß diese Samlung einem bunten Bilderbuche mit erklärenden Unterschriften gleicht. An Umfang ist sie viel kleiner als die vorige; ich zähle bei 137 masoretischen Versen 126 Sprüche.

Auch die zweite Lese salomonischer Sprüche hat einige Anhänge, deren erster c. 30 nach der Ueberschrift einen sonst unbekannten Agur b. Jakeh zum Verfasser hat. Das erste Gedichtchen dieses Anhangs bringt in tiefsinniger Weise die Unerforschlichkeit Gottes zum Bewußtsein. Hierauf folgen einige eben so eigentümliche Stücke: ein Vierzeiler über die Unantastbarkeit des göttlichen Worts 30, 5 f., ein Gebet um den Mittelstand zwischen Reichtum und Armut v. 7—9., ein Zweizeiler gegen

Verleumdung v. 10., eine Priamel mit fehlendem Nachsatz v. 11—14., die unersättlichen Vier (eine *Midda*) v. 15 f., ein Vierzeiler über den ungehorsamen Sohn v. 17., die unbegreiflichen Vier v. 18—20., die unerträglichen Vier v. 21—23., die winzigen, aber klugen Vier v. 24—28., die stattlichen Vier v. 29—31., ein Fünfzeiler: Empfehlung bescheidenen klugen Schweigens v. 32 f. Zwei andere Anhänge bilden den Schluß des ganzen Buches: die Ermahnung der Mutter Lemuël's an diesen ihren königlichen Sohn 31, 2—9., und das Lob des braven Weibes durch alle Buchstaben des Alphabets 31, 10 ff.

Nachdem wir die mannigfaltigen Formen des Kunstspruchs und ihre Vertheilung auf die einzelnen Theile der Samlung kennen gelernt, fragen wir, welche Folgerungen, den Ursprung dieser einzelnen Theile betreffend, sich aus den in ihnen vorfindlichen Spruchformen ziehen lassen. Wir knüpfen dabei an die Auffassung Ewalds an, welcher in den einzelnen Theilen der Samlung die Hauptwendungen der Geschichte der Spruchdichtung vertreten sieht. Die *משלי שלמה* 10, 1—22, 16 gelten ihm als die älteste Samlung, welche die denkbar einfachste und altertümlichste Art der Spruchdichtung darstellt. Ihre Merkmale sind der ebenmäßige zweigliedrige Vers, der vollkommen abgeschlossene, für sich verständliche runde Sinn desselben, der rasche Flügelschlag von Satz und Gegensatz. Die älteste Form des Kunstspruchs ist nach Ewald, unserer Terminologie nach, der antithetische Zweizeiler, wie er in 10, 1—22, 16 herrschend ist. Neben den antithetischen Zweizeilern finden sich jedoch hier auch andersartige; Ewald betrachtet den Gegensatz der beiden Glieder so sehr als das ursprüngliche Grundgesetz des Kunstspruchs, daß diese andersartigen Zweizeiler ihm schon das Abnehmen der inneren Kraft des zweigliederigen Verses, das schon anfangende Erschlaffen der Kunst in ihren ältesten Grenzen und Gesetzen und den Uebergang in eine neue Weise bezeichnen. In den *משלי שלמה* c. 25—29., der späteren Samlung, ist jene strenge Bildung des Verses schon in voller Erschlaffung und Auflösung begriffen: der Gegensatz des Sinnes der Glieder erscheint hier nur ausnahmsweise, die Kunst wendet sich von der gedrungenen Fülle und Stärke der Darstellung mehr zur Ausschmückung des Gedankens durch starke, auffallende Bilder und Redensarten, zur zierlichen Malerei gewisser Sittenzustände und Lebenserscheinungen, und jemeht der Kunstspruch von dem Anhauche eines kräftigen Dichtergeistes verlassen wird, desto stärker nähert er sich wieder dem Volksspruchwort; das runde Ebenmaß der zwei Glieder schwindet, weniger durch Verkürzung des einen von beiden, als durch zu große Dehnung und durch Erweiterungen des zweigliederigen Spruches bis zu längeren Ermahnungen zu sittlichem Leben und dahin einschlagenden Schilderungen. Damit tritt die Spruchdichtung wesentlich in eine verschiedene Gestalt und Art. „Während sie an innerer, scharfer Kürze und Kraft verliert, sucht sie durch den zusammenhängend belehrenden Vortrag, durch ausführliche Schilderung und mehr das Einzelne ganz erschöpfende Darstellung wieder zu gewinnen; ihre kühn abgerissene, strenge und doch einfach schöne Form zerreibend, erhebt sie sich zu rednerischer Gewandtheit, zum Versuche hin-

reißender Beredtsamkeit, wobei zwar das eigentlich Dichterische und Künstlerische allmählich zerrinnt, die Wärme aber und leichte Verständlichkeit steigt.“ In c. 1—9., der Einleitung der älteren Samlung, und 22, 17—c. 24., der von einem späteren Vorredner eingeleiteten ersten Hälfte des Nachtrags zur älteren Samlung (c. 25—29 ist die zweite Hälfte), ist die große Veränderung vollendet, deren Werden die spätere Samlung von *משלי שלמה* bes. in c. 25—29 offenbarte. Das Ebenmaß der zwei Versglieder ist hier völlig geschwächt, der einzelne Spruch kommt beinahe nur noch als Ausnahme vor, die Spruchdichtung ist in Ermahnen und Predigen übergegangen und um Vieles leichter und geschmeidiger, flüssiger und faßbarer geworden. „Wirklich steht nicht bloß Verlust auf Seiten dieser späteren Gestalt der Spruchdichtung: während sie die treffende spitze Kürze, die innere Fülle und gedrängte Kraft der alten Sprüche auf immer einbüßt, hat sie schon an Wärme, Eindringlichkeit und Faßlichkeit gewonnen; die Weisheit, welche zuerst nur ihr Wesen und ihren Inhalt in unendlicher Mannigfaltigkeit erkennbar zu machen strebt, endet damit, daß sie, sicher und klar geworden, nun auch sich inniger und dringender an die Menschen wendet.“ In den ganz äußerlich angehängten späteren Zusätzen c. 30—31 ist die Spruchdichtung bereits vollkommen in kleine niedliche Schilderungen einzelner sittlicher Wahrheiten zerfallen. Während das Schöpferische zurücktritt, wendet sich aller Fleiß auf die überraschende Ausführung und neue, überlegt künstliche Darstellung.

Diese Anschauung des Entwicklungsganges der Spruchdichtung ist einer der Hauptbestimmungsgründe des Urtheils Ewald's über Salomonisches oder Nichtsalomonisches in der Samlung. In 10, 1—22, 16 gilt ihm zwar nicht alles als altsalomonisch, als unmittelbar und in der gegenwärtigen Gestalt von Salomo verfaßt, aber der Hauch salomonischen Geistes belebt und hält Alles, was etwa später sich angeschlossen und von anderen und späteren Dichtern abstammt. Die meisten Sprüche der späteren Samlung aber (c. 25—29) sind nicht viel älter als die Zeit Hizkia's, doch findet sich in ihr auch einiges Salomonische und Nächstsalomonische, die Samlung reicht mit ihren Armen zum Theil wirklich, wie das *משלי שלמה* der Ueberschrift besagt, in die salomonische Zeit zurück. Dagegen findet sich in der Einleitung c. 1—9. und in der ersten Hälfte des Nachtrags (22, 17—c. 24) auch nicht ein einziger Spruch mehr aus der salomonischen Zeit; beide Stücke gehören zweien Dichtern des siebenten Jahrhunderts an, einer neuen Zeit, in welcher die Lehrdichter aus eigener Schöpfung längere Stücke zu den älteren salomonischen Samlungen hinzudichteten. Noch später sind die vier kleinen Stücke 30, 1—14. 15—33. 31, 1—9. 10 ff.; sie können nicht vor dem Ende des siebenten oder dem Anfange des sechsten Jahrhunderts gedichtet sein.

Wir erkennen die Beobachtungsgabe, das Feingefühl, den Tiefblick in diesen Ansichten Ewald's über die Ursprünge des Buches an, können sie aber doch größtentheils nicht probehaltig und annehmbar finden. Geben wir zu, daß er die Geschichte der Spruchdichtung im Allgemeinen richtig construirt hat, so ist der Schluß, daß Sprüche, welche die Merk-

male der ältesten Spruchdichtung an sich tragen, der salomonischen, die anderen der näheren oder fernerer nachsalomonischen Zeit angehören, doch ein sehr trüglicher. In diesem Falle müßte Vieles im Spruchbuche Sirachs salomonisch sein, und die מְשִׁלֵּי אִסָּה von Isaak Satanow, dem Zeitgenossen Moses Mendelssohns, so wie gar manche Sprüche in der Spruchsammlung מִלֵּין דִּרְבָּנָן und in anderen mittelalterlichen und neueren jüdischen Dichterwerken möchten vielleicht um Jahrtausende zurückdatirt werden. Neben dem allgemeinen Entwicklungsgange ist ja auch die Individualität des Dichters in Anschlag zu bringen; ein alter Dichter kann neben formell Vollendetem Unvollkommenes hervorbringen, was einer gesunkenen Kunstperiode anzugehören scheint, und ein späterer Dichter kann erfolgreich mit dem Gediegensten des Altertums wetteifern. Aber auch die Ewald'sche Construction des Entwicklungsganges der Spruchdichtung ist zum Theil willkürlich. Daß der zweigliedrige Vers die älteste Form des Kunstspruches ist, wollen wir nicht bestreiten, aber daß es der zweigliedrige antithetische Vers sei, ist eine unbeweisbare Voraussetzung, und daß Salomo nur antithetische Zweizeiler gedichtet habe, ist eine geradezu abgeschmackte Behauptung, welcher Keil mit Recht entgegenhält, daß einerlei Form und einerlei Inhalt Zeichen der Armut, der geistigen Beschränktheit und Einseitigkeit ist. Es gibt auch andere Arten des Parallelismus, die nicht minder schön und kräftig sind, als der antithetische, und auch andere Spruchformen als den Zweizeiler, in denen der Lehrgedanke, der beim besten Willen sich in keinen Zweizeiler zwängen läßt, sich nothwendigerweise in das Zweigwerk einer größeren Zeilenzahl spalten muß. Sodann muß ich Keil auch darin beistimmen, daß Ewalds Behauptung, in der hizkianischen Sammlung sei die strenge Bildung des Kunstspruchs in voller Auflösung begriffen, eine Uebertreibung enthält. Wenn die erste Lese 10, 1—22, 16 nur zwei Bildsprüche enthält (10, 26. 11, 22), während es doch ganz thöricht wäre, diese zwei, weil es Bildsprüche sind, Salomo abzusprechen oder ihn nur für den Verfasser dieser zwei zu halten: so versteht es sich von selbst, daß die hizkianische Sammlung, die sich vorzugsweise in Zusammenstellung von Bildsprüchen gefällt, eine Menge Sprüche enthalten muß, in welchen eine andere Art des Parallelismus herrscht, welche das Aussehen loserer Verknüpfung hat. Ist es nicht wahrscheinlich, daß Salomo, der für die größten und kleinsten Naturgegenstände ein offenes, durchdringendes Auge hatte, viel solcher Bildsprüche gedichtet? Und ist z. B. der Spruch (26, 23): *Glaser von Silberschlacken auf irdenem Scherben, liebeglühende Lippen und ein boshaft Herz* minder schön, kräftig und Salomo's würdig, als irgend welcher antithetischer Zweizeiler? Wenn Ewald sich vorstellt, daß die 3000 Sprüche, die Salomo gedichtet hat, alle nach dieser Einen Schablone verfertigt gewesen sind, so sind wir vielmehr von vornherein überzeugt, daß die Spruchdichtung Salomo's, welche den Zwei- und Vierzeiler bereits als Spruchform vorfand, sowol innerhalb der Grenzen des Zweizeilers die bunte Mannigfaltigkeit des Gedanken- und Maßverhältnisses entfaltet, als innerhalb des Maschal überhaupt die ganze Leiter vom Zweizeiler bis zum Achtzeiler und umfänglicheren Spruchgedicht

durchlaufen haben wird. So wenig wir aber Ewald's Kriterien, die er an die beiden Samlungen 10,1—22,16 und 25—29 anlegt, für richtig halten können, so treffend ist seine Zeichnung der in c. 1—9. 22,17 ff. uns entgegentretenden Gestalt und Art der Spruchdichtung, und so beachtenswerth seine Folgerung, daß diese Stücke einer neuen, jüngeren Zeit der Spruchdichtung angehören. Da in 22,17—21 offensichtlich ein von Salomo verschiedener jüngerer Dichter eine Reihe von דברי חכמים einführt, so ist es möglich, ja nicht unwahrscheinlich, daß derselbe oder, wie Ewald meint, ein anderer, etwas älterer Dichter in 1,7—c.9 die von 10,1 an folgenden משלי שלמה einleitet.

Wenn aber Salomo nicht bloß Zweizeiler, sondern auch Dreizeiler u. s. w. verfaßt hat, so befremdet es, daß in der ersten Samlung 10—22, 16 ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt sind, und wenn er nicht bloß Gegensatzsprüche, sondern mit gleicher Vorliebe Bildsprüche verfaßt hat, so ist es gleich befremdend, daß in der ersten Samlung die Bildsprüche fast gänzlich fehlen, in der zweiten dagegen c. 25—29 vorherrschen. Diese befremdende Erscheinung ließe sich verhältnismäßig leichter erklären, wenn man annehmen könnte, daß beide Samlungen, nicht bloß die zweite, von den אנשי חזקיה veranstaltet und daß sämtliche salomonische Sprüche von ihnen nach den Spruchformen in zwei Theilsamlungen vertheilt worden seien. Aber abgesehen von anderen Gegengründen müßte man dann die ziemlich große Anzahl antithetischer Zweizeiler, die in der zweiten Samlung stehen, in der ersten erwarten. Denkt man sich beide Samlungen als ursprünglich Ein Ganzes, so läßt sich gar kein vernünftiger Grund ausfindig machen, weshalb es vom ursprünglichen Samler oder auch von einem späteren Erweiterer der Samlung in der vorliegenden Weise halbirt worden wäre. Wir haben somit die zwei Spruchlesen für das Werk zweier verschiedener Verfasser zu halten. Die zweite ist von den אנשי חזקיה, die erste unmöglich von Salomo selbst, da die Zahl der von Salomo verfaßten und also wol auch aufgezeichneten Sprüche sich auf 3000 belief, überdies, wenn Salomo Verfasser der Samlung wäre, der Stempel seiner planmäßig ordnenden Weisheit an ihr sichtbar sein würde; sie ist also von einem anderen Verfasser, und dieser andere Verf. ist gewiß nicht verschieden von dem Verf. des einleitenden Kranzes von Maschaldichtungen 1,7—c.9. Denn wäre der Verfasser des Buchtitels nicht zugleich Verf. der Einleitung, hätte er diese anderswoher entnommen, so ist es unbegreiflich, wie er auf den Buchtitel משלי שלמה וגו' 1,1—6 nichtsalomonische Dichtungen folgen lassen konnte. Ist 1,7—c.9 nichtsalomonisch, so sind diese Maschaldichtungen nur als Werk des Verf. des Buchtitels und als Einleitung zu den von 10,1 an folgenden משלי שלמה erklärlich. Es muß ein und derselbe Verf. gewesen sein, welcher die משלי שלמה 10,1—22,16 herausgegeben, zu ihnen die Einleitung 1,7—c.9 hinzugedichtet und ihnen die דברי חכמים 22,17—24,22 angehängt hat; der zweite Samler hat dann diesem fertigen Buche zunächst einen Nachtrag von דברי חכמים 24,23 ff. und dann die hizkianische Lese salomonischer Sprüche c. 25—29., vielleicht auch, damit das Buch ähnlich wie in seiner ursprünglichen Form schlosse, die nichtsalomo-

nischen Spruchgedichte c. 30 f. angehängt.¹ Wir behaupten noch nicht, daß das Buch so entstanden ist, nur dies, daß es, vorausgesetzt den nicht-salomonischen Ursprung von 1,7 — c. 9., nicht wol anders entstanden sein kann. Aber von Neuem erhebt sich, nur noch verstärkter, die Frage des Befremdens: wie war es möglich, daß der erste Samler dem zweiten eine so große Menge Zweizeiler, darunter fast alle parabolischen, und außerdem alle mehr als zweizeiligen Sprüche Salomo's als Nachlese übrig ließ? Man wird den Grund dieser befremdenden Erscheinung kaum in etwas Anderem finden können, als in dem Urtheil des Verfassers der ersten Samlung über das Zweckgemäße und seinem Geschmack als bestimmenden Motiven seiner Auswahl. Denn wie man auch über Quelle und Entstehungsweise der beiden Samlungen denken möge, immer setzt die zweite, wie sie vorliegt, die erste voraus, und das Befremdende in der Selbstbeschränkung des Verfassers dieser kann nur in der Freiheit seinen Grund haben, welche er seiner Subjektivität verstattete.

Ehe wir nun die Stilweisen und Lehrtypen des Buches und die Folgerungen, die sich daraus ergeben, näher betrachten, zieht eine andere Erscheinung innerhalb desselben, welche vielleicht über die Entstehungsweise der einzelnen Samlungen uns Aufschluß gibt, jedenfalls aber jetzt, wo wir uns ein Urtheil zu bilden begriffen sind, nicht länger unbeachtet bleiben darf, unsere Aufmerksamkeit auf sich.

§. 3. *Die Wiederholungen im Buch der Sprüche.* Wir finden nicht allein in verschiedenen Theilen der Samlung, sondern auch innerhalb des Bereiches einzelner Theile Sprüche, die sich gleich oder ähnlich lautend ganz oder theilweise wiederholen. Ehe wir ein Urtheil fällen können, werden wir die Erscheinung uns so genau als möglich bekannt machen müssen. Wir beginnen mit den משלי שלמה 10—22, 16., denn diese Samlung ist im Verhältniß zu c. 25—29 jedenfalls die frühere, und auf die Erklärung jener Erscheinung in Betreff der salomonischen Sprüche kommt es uns vorzüglich an. In dieser früheren Samlung begegnen wir 1) ganzen Sprüchen noch einmal in völlig gleichlautender Form: 14, 12 = 16, 25; 2) ganzen Sprüchen noch einmal mit etwas abgewandeltem Ausdruck: 10, 1 = 15, 20; 14, 20 = 19, 4; 16, 2 = 21, 2; 19, 5 = 19, 9; 20, 10 = 20, 23; 21, 9 = 21, 19; 3) ganzen Sprüchen noch einmal fast gleichlautend, aber etwas umgebogenen Sinnes: 10, 2 = 11, 4; 13, 14 = 14, 27; 4) Sprüchen mit gleichlautender erster Zeile: 10, 15 = 18, 11; 5) Sprüchen mit gleichlautender zweiter Zeile: 10, 6 = 10, 11; 10, 8 = 10, 10; 15, 33 = 18, 12; 6) Sprüchen mit fast gleichlautender einer Zeile: 11, 13 = 20, 19; 11, 21 = 16, 5; 12, 14 = 13, 2; 14, 31 = 17, 5; 16, 18 = 18, 12; 19, 12 = 20, 2; vgl. auch 16, 28 mit 17, 9. 19, 25 mit 21, 11. Man wird bei Vergleichung dieser Sprüche die Beobachtung machen, daß großentheils die äußere oder innere Aehnlichkeit der Umgebung den Samler veranlaßt haben kann, den einen Spruch hierhin und den anderen

1) Zöckler nimmt 24, 23 ff. als einen zweiten Nachtrag zur ersten Hauptsammlung; das ist auch richtig, aber die neue Ueberschrift führt eher auf zwei Samler, als auf Einen, s. weiterhin S. 26. 29 f.

dorthin zu stellen (freilich nicht immer, denn welchen Grund z. B. die Stellung von 16,25. 19,5.9 hat, weiß ich nicht zu sagen); sodann daß der früher stehende Spruch großentheils allem Anschein nach auch der früher entstandene ist, denn der zweite des Spruchpaares ist meistens ein synonyme Zweizeiler, welcher eine Zeile des ersten, gewöhnlich antithetischen weiter ausführt, vgl. 18,11 mit 10,15; 20,10.23 mit 11,1; 20,19 mit 11,13; 16,5 mit 11,21; 20,2 mit 19,12., auch 17,5 mit 14,31., wo aus einem antithetischen Spruche ein synthetischer geworden ist; es finden sich aber auch hier Ausnahmen, wie 13,2 vgl. mit 12,14., 15,33 vgl. mit 18,12., wo dieselbe Zeile das erstemal mit einer synonymen, das zweitemal mit einer antithetischen verbunden ist; indes ist auch hier der Gegensatz ein so lockerer, daß der früher stehende Spruch den Anschein der Priorität hat. — Wir gehen nun, um weitere Schlüsse zu ziehen, zu der zweiten Sammlung c. 25—29. über. Vergleichen wir die Sprüche dieser unter einander, so finden sich im Bereiche dieser Sammlung unverhältnismäßig weniger Wiederholungen, als im Bereiche der anderen; nur ein einziger ganzer Spruch findet sich fast gleichlautend, aber umgebogenen Sinnes noch einmal: 29,20 = 26,12.; Sprüche aber wie 28,12. 28. 29,2 sind, ungeachtet der partiellen Aehnlichkeit, gleich ursprünglich. Dagegen finden sich in dieser zweiten Sammlung zahlreiche Wiederholungen von Sprüchen und Spruchtheilen aus der ersten: 1) ganze, völlig (abgesehen von bedeutungslosen Varianten) gleichlautende Sprüche: 25,24 = 21,9; 26,22 = 18,8; 27,12 = 22,3; 27,13 = 20,16; 2) ganze sinn-gleiche Sprüche mit etwas abgewandeltem Ausdruck: 26,13 = 22,13; 26,15 = 19,24; 28,6 = 19,1; 28,19 = 12,11; 29,13 = 22,2; 3) Sprüche mit einer gleichen und einer verschiedenen Zeile: 27,21 = 17,3; 29,22 = 15,18; vgl. auch 27,15 mit 19,13. Vergleicht man diese Sprüche mit einander, so kann es bei manchen, z. B. bei 27,21 = 17,3; 29,22 = 15,18., ungewiß bleiben, auf welcher Seite die Priorität ist; bei anderen aber hat ohne Zweifel die hizkianische Sammlung die Urgestalt des auch in der anderen vorkommenden Spruchs erhalten: so bei 26,13. 28,6. 19. 29,13. 27,15 in Verhältnis zu ihren Parallelen. Auch in den übrigen Stücken des Buches treffen wir auf solche Wiederholungen, wie in den beiden Lesen salomonischer Sprüche. In 1,7—c.9 findet sich 2,16 wenig verändert noch einmal 7,5., und 3,15 kehrt 8,11 wieder; nicht erwähnenswerth ist 9,10^a = 1,7^a, und 9,4.16. hierher zu ziehen wäre abgeschmackt. In dem ersten Nachtrage von דברי חכמים 22,17—24,22 wiederholen sich öfter einzelne Verszeilen in anderer Verbindung, vgl. 23,3 u. 6.; 23,10 u. 22,28.; 23,17f. u. 24,13f.; 22,23 u. 23,11.; 23,17 u. 24,1. Daß in solchen Fällen ein Spruch häufig die Nachbildung des anderen ist, setzt das Verhältnis von 24,19 zu Ps. 37,1., vgl. auch 24,20 mit Ps. 37,38 außer Zweifel. Finden sich hier ähnlich mit überlieferungsgemäß salomonischen lautende Sprüche, so ist die Priorität voraussetzlich auf Seite der letzteren, wie 23,27 vgl. 22,14; 24,5f. vgl. 11,14.; 24,19f. vgl. 13,9., in welchem letzteren Falle die Richtigkeit der Voraussetzung handgreiflich ist. Innerhalb des zweiten Nachtrags von דברי חכמים 24,23ff. lassen sich seiner Kürze wegen keine Wiederholungen er-

warten, doch ist gleich der Anfang 24, 23 aus einem salomonischen Maschal 28, 21 wiederholt, und 24, 33 f. sind wörtlich wie 6, 10 f., die Priorität ist voraussetzlich auf Seiten des Dichters von 1, 7 — c. 9., wenigstens des Maschals in der Gestalt, in welcher er es mittheilt. Die Anhänge c. 30—31 bieten für die Erscheinung, die wir hier besprechen,¹ nichts Bemerkenswerthes, und wir können also nun an die Frage gehen, welche Einsicht in die Entstehungsweise der vorliegenden Sprüche und Spruchlesen uns die gemachten Beobachtungen gewähren.

Aus den zahlreichen Wiederholungen von Sprüchen und Spruchtheilen der ersten Samlung von משלי שלמה in der hizkianischen schließen wir, wie aus einem anderen Grunde zu Ende des vorigen Abschnitts unserer Untersuchung, daß beide Samlungen verschiedene Verfasser, mit anderen Worten: daß nicht beide die אנשי הזקנה zu Verfassern haben. Zwar beweisen die Wiederholungen an sich noch nicht gegen die Einheit des Verf., denn es finden sich ja auch innerhalb der einzelnen Samlungen selbst und auch innerhalb c. 1—9 (vgl. 6, 20 mit 1, 8; 8, 10 f. mit 3, 14 f.) Wiederholungen trotz der Einheit ihrer Verfasser. Wenn aber zwei Spruchlesen ohnedies so mannigfach andersartig sind, wie 10, 1—22, 16 und c. 25—29., so wird das schon von vornherein Wahrscheinliche durch solche Wiederholungen fast zur Gewißheit erhoben. Aus der großentheils abweichenden Gestalt, in welcher die hizkianische Samlung Sprüche und Spruchtheile, die auch in der ersten sich vorfinden, mittheilt, und aus ihrer sonstigen Selbständigkeit schließen wir weiter, daß die Männer Hizkia's das Uebereinstimmige nicht aus der ersten Samlung entnommen, sondern wie der Verf. dieser aus anderen Quellen geschöpft haben. Da man aber nicht einsieht, warum die Männer Hizkia's eine so große Anzahl sicher ächt salomonischer Sprüche, welche nach Abzug der verhältnismäßig wenigen wiederholten übrig bleibt, beiseite liegen gelassen haben sollten (denn diese Umgehung erklärt sich nicht daraus, daß sie auswählten was für ihre Zeit schicklich und heilsam war), so halten wir uns weiter zu dem Schlusse berechtigt, daß ihnen die andere Samlung als eine in ihrer Zeit gangbare bekannt war. Ihr Zweck ging zwar nicht darin auf, diese ältere Samlung zu ergänzen, sie berücksichtigen aber ihr Bestehen und wollten ihr, ohne sie überflüssig zu machen, ein ähnliches Volksbuch an die Seite stellen. Die verschiedene Auswahl in beiden Samlungen hat

1) Ganz dieselbe Erscheinung — bemerkt Fleischer — zeigt sich in den verschiedenen dem Chalifen Ali zugeschriebenen Spruchsamlungen, wo oft einundderselbe Gedanke in der einen Samlung so, in einer zweiten anders gestaltet, hier kürzer, dort länger gefaßt, vielfach wiederkehrt. Ueberhaupt gilt einfürallemal der Grundsatz, daß der Orient eine scrupulöse Genauigkeit in unveränderter Fortpflanzung des Ueberlieferten höchstens nur bei heilig und göttlich geachteten Religionschriften kennt; daher auch diese Sprüche eben nur, seit sie ein fester Bestandtheil des Kanons geworden waren, unverändert fortgepflanzt worden sind — vor jener Zeit ist es ihnen eben so gegangen, wie allem was im Orient der Willkür des umgestaltenden Geistes, dem Verkehre des Lebens preisgegeben ist: einundderselbe Urtext ist von dem einen Sprecher und Schreiber so, von dem andern anders variirt worden. So die berühmten Dichterwerke des Orients, wie z. B. Firdusi's Schahname und Sadi's Rosengarten, von denen keine Handschrift ganz mit der andern übereinstimmt.

in der verschiedenen Abzweckung derselben ihren im Großen und Ganzen nachweisbaren Anlaß. Die erste Samlung beginnt mit dem Spruche: *Ein weiser Sohn erfreut den Vater und ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Kummer*, die andere mit dem Spruche: *Es ist Gottes Ehre, eine Sache zu verbergen, und der Könige Ehre, eine Sache zu erforschen*. Die eine Samlung will ein Buch für die Jugend sein und wird dieser in der großen Einleitung 1, 7 — c. 9 gewidmet; die andere ist ein Volksbuch, wie es der Zeit Hizkia's frommte („Salomonis Weisheit in Hizkiastagen“, wie Stier sie benannt hat), und nimmt deshalb seinen Anlauf nicht, wie die andere, von dem Pflichtverhältnisse des Kindes, sondern des Königs. Wenn auch nicht Alles in den beiden Samlungen in bewußter Beziehung auf diese verschiedenen Zwecke steht, so haben die Samler wenigstens von Anfang bis zu Ende (vgl. 22, 15 mit 29, 26) diese Zwecke vor Augen. — Auch über die Zeit, in welcher die erste Samlung angefertigt ist, geben uns die obigen Beobachtungen eine Vermutung an die Hand. Mehrere Spruchpaare, die sie enthält, stellen uns wesentlich dieselben Sprüche in älterer und jüngerer Gestalt vor Augen. Keil hält nun freilich auch die weniger originell scheinenden Sprüche für altsalomonisch; er macht darauf aufmerksam, daß ein und derselbe Dichter denselben Gedanken nicht immer gleich kurz, prägnant, treffend ausspreche, und behauptet, daß selbst eigentliche Aenderungen und Ueberarbeitungen einzelner Sprüche von Salomo selbst ausgegangen sein können. Möglich ist das, aber erwägt man, daß auch davidische Psalmen nach- und umgedichtet worden sind und daß in den דברי הכמים sich nach- und umgedichtete salomonische Sprüche finden, ferner daß vor allen Dichtungen Sprüche der Abwandlung unterliegen und zur Nachbildung und Umbildung einladen, so wird man es nicht wahrscheinlich finden. Man wird lieber annehmen, daß zwischen der Herausgabe der 3000 Sprüche Salomo's und der Veranstaltung der 10—22, 16 vorliegenden Samlung eine geraume Zeit verflossen war, in welcher das altsalomonische Maschal im Munde des Volkes und der Dichter eine Menge von Nebenschöblingen getrieben hatte, und daß der Samler solche mittelbar salomonische Sprüche mit den unmittelbar salomonischen unbedenklich zusammengesellte. Aber boten ihm denn die drei Chiliaden salomonischer Sprüche nicht Ausbeute genug? Wir werden diese Frage verneinen müssen, denn war jene Unzahl salomonischer Sprüche an sittlich-religiösem Werthe den uns erhaltenen gleich, so lassen sich weder die vielen Wiederholungen innerhalb der ersten Samlung, noch die verhältnismäßige Dürftigkeit der zweiten erklären. Die Männer Hizkia's stellten ihre salomonische Spruchlese zwar nahe an 300 Jahre nach Salomo zusammen, aber es ist kein Grund vorhanden, das altsalomonische Spruchbuch in damaliger Zeit für untergegangen zu halten. Vielmehr läßt sich aus den Gebieten, auf welche einige Sprüche unserer Samlungen hinüberstreifen (Landwirthschaft, Kriegskunst, Hofleben u. dgl.) und aus Salomo's Vorliebe für die Mannigfaltigkeit des Natur- und Weltlebens mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß seine drei Chiliaden Sprüche keine viel größere Ausbeute als die vorliegende gewährt haben werden. Ist aber die erste Samlung in einer Zeit

entstanden, in welcher die alten salomonischen Sprüche sich bereits durch neue Zusammenstellungen, Umbiegungen, Nachahmungen bedeutend vervielfältigt hatten, so wird wol keine Zeit ihrer Entstehung angemessener gelten können, als die Zeit Josaphat's, welche der Zeit Salomo's noch verwandter war als der Davids. Die der Förderung des öffentlichen Gottesdienstes, der Volksbildung, der Rechtspflege zugewandte Persönlichkeit Josaphats; die ehrfurchtgebietende, von den Nachbarvölkern weit und breit anerkannte Herrschaft des Hauses Davids; das damalige auf fernen Weltverkehr gerichtete Streben; der auf die Niederlage der verbündeten Völker gefolgte tiefe Friede — das alles sind verwandte Züge, welche die Zeit Josaphats zu einem Nachbilde der salomonischen stempeln. Bei dieser Verwandtschaft läßt sich Pflege der Chokma von ihr erwarten. Wenn der Verf. der Einleitung und Herausgeber des älteren Spruchbuchs nach Salomo und vor Hizkia gelebt hat, so setzen wir ihn am passendsten in eines der ersten Regierungsjahre Josaphats etwa 70 J. nach Salomo's Tode. Wenn es Spr.c. 1—9 öfter heißt, daß die Weisheit öffentlich auf den Straßen und Wegen sich vernehmen lasse, so stimmt dies dazu daß nach 2 Chr. 17, 7—9 die von Josaphat ausgesandten Fürsten, Priester und Leviten (den karolingischen *missi* vergleichbar) in allen Städten Juda's mit dem Thora-Buch in der Hand als Volkslehrer auftraten, und dazu daß nach 2 Chr. 19, 4 Josaphat selbst das Land von Beërseba bis zum Gebirge Ephraim bereiste und das Volk zu Jahve, dem Gotte der Väter, zurückführte. Für die damalige Beliebtheit der allegorischen Bildrede haben wir an 2 K. 14, 8—11 (2 Chr. 25, 17—21) ein Zeugnis, welches auch an seinem Theil der Einordnung des gern allegorisirenden Dichters von Spr. c. 1—9 in diese Geschichtsepoche günstig ist.

Mit der Zeit Josaphats verträgt sich auch dies daß in der ersten Sammlung das Königtum durchweg nach seiner Lichtseite in dem Schmucke der Gerechtigkeit (14, 35. 16, 10. 12. 13. 20, 8), der Weisheit (20, 26), der Gnade und Wahrheit (20, 28), der Liebe zum Guten (22, 11), der göttlichen Leitung (21, 1) und Machthoheit (16, 14. 15. 19, 12) erscheint, während in der zweiten Samlung, welche sofort mit einer Königsspruchreihe beginnt, das Königtum fast nur (mit Ausnahme von 29, 14) seiner Nachtseite nach aufgefaßt und auf das Verderbliche der Tyrannenwirthschaft (28, 15. 16. 29, 2), des Steuerdrucks (29, 4) und der Camarilla (25, 5. 29, 12) und Vielherrschaft (28, 2) hingewiesen wird. Elster hat Recht, wenn er bemerkt, daß in c. 10—22, 16 das Königtum im Wesentlichen seiner Idee entspreche und die Warnung vor Misbrauch der königlichen Gewalt fern liege. Wenn diese Sprüche hierin weit kenntlicher als die in c. 25—29 die Physiognomie der davidisch-salomonischen Zeit an sich tragen, so ist andererseits ihrer Zusammenstellung die Zeit Josaphats, des Sohnes und Nachfolgers Asa's, günstig, während in der Zeit Hizkia's, des Sohnes und Nachfolgers des Abaz und Vaters und Vorgängers Manasse's, in welcher, durch Ahaz verschuldet, die Vermittelungen mit dem Weltreich begonnen hatten, jene trübere Anschauung des Königtums, welche auch der zweite Anhang an der Stirn trägt (24, 23—25), nahe gelegt war.

Also zwischen Salomo und Hizkia und wahrscheinlich unter Josaphat

erschien das in c. 1—24, 22 unseres kanonischen Werks enthaltene ältere Spruchbuch; die משלי שלמה 10, 1—22, 16., die den Haupttheil, den Kern desselben bildeten, waren nach vorn von der großen Einleitung 1, 7—c. 9., in welcher der Samler sich selbst als hochbegabten Lehrdichter und als Werkzeug des Geistes der Offenbarung bekundet, nach hinten von den דברי חכמים 22, 17—24, 34 umschlossen. Einen solchen Anhang von דברי חכמים kündigt der Verfasser 1, 6 zwar nicht an, aber er läßt sich nach diesen Worten des Buchtitels von ihm erwarten; die Einleitung dazu 22, 17—21 ist wie ein Nachklang der großen Einleitung, entsprechend dem geringeren Umfange dieses Anhangs. Das Werk trägt im Großen und Ganzen den Stempel der Einheit; denn noch in dem letzten, es sehr angemessen abschließenden Spruche (24, 21 f.: *Fürchte Jahve, mein Sohn, und den König etc.*) ist der Grundton festgehalten, den der Verf. von Anfang angeschlagen hat. Ein späterer Samler der nachhizkianischen Zeit erweiterte das Werk durch Anfügung der hizkianischen Lese und einen kleinen Nachtrag von דברי חכמים, die er nach dem Gesetze der Analogie auf 22, 17—24, 22 zunächst folgen ließ. Die Uebereinstimmung der Ueberschriften 24, 23. 25, 1 begünstigt wenigstens die Annahme, daß diese Anhänge von Einer Hand herrühren. Der Umstand, daß die דברי חכמים 22, 17—24, 22 in zweien ihrer Sprüche auf die ältere Sammlung salomonischer Sprüche, die דברי חכמים 24, 23 ff. dagegen durch 24, 23 auf die hizkianische Sammlung und durch 24, 33 f. auf die Einleitung 1, 7—c. 9 zurückweisen, verstärkt die naheliegende Vermutung, daß mit 24, 23 eine zweite von anderer Hand hinzugefügte Hälfte des Buches beginnt. Es ist kein Grund vorhanden, diesem zweiten Samler die Nachträge c. 30—31 abzusprechen; vielleicht suchte er, wie schon oben bemerkt, durch ihre Anfügung den Schluß des erweiterten Spruchbuchs dem des älteren gleichförmig zu machen. Wie die ältere Lese der משלי שלמה, so hat nun auch die hizkianische Sprüche der Weisen zur Rechten und zur Linken, der König der Spruchdichtung steht inmitten würdiger Umgebung. Der zweite Samler unterscheidet sich vom ersten dadurch, daß er sich nirgends selbst als Spruchdichter zu erkennen gibt. Es wäre möglich, daß das Spruchgedicht vom braven Weibe 31, 10 ff. sein Werk wäre, aber ein Anhalt zu dieser Vermutung ist nicht vorhanden.

Nach dieser Zwischenuntersuchung, auf welche uns die Wiederholungen im Buche geführt haben, wenden wir uns nun unserem Plane gemäß zur Untersuchung desselben aus dem Gesichtspunkte seiner Sprachform und seines Lehrinhalts, und sehen zu, ob die bisher gewonnenen Ergebnisse, die nur erst vorläufig als solche gelten können, sich auf diesem weiteren Untersuchungswege befestigen und vielleicht näher bestimmen.

§. 4. *Das Buch der Sprüche von Seiten seiner mannigfaltigen Stileisen und Lehrtypen.* Wir beginnen unsere Untersuchung mit dem Verhältnis, in welchem hinsichtlich der Sprachform die Spruchlesen c. 10—22, 16 und c. 25—29 zu einander stehen. Ist der Grundstock dieser beiden Spruchlesen wirklich altsalomonisch, so wird sich wesentlich gleiches sprachliches Gepräge an ihnen nachweisen lassen müssen. Abzusehen ist dabei natürlich von den ganz oder theilweise identischen Sprü-

chen. Wenn **הררי בָּטָן** ein in der ersten Samlung beliebtes (18, 8. 20, 27. 30), vielleicht von Salomo selbst gemünztes Redebild ist, so kann, daß dieses Redebild sich auch 26, 22 findet, nicht in Anschlag kommen, da in 26, 22 sich der Spruch 18, 8 wiederholt. Nun ist allerdings nicht zu leugnen, daß in der ersten Samlung einige Ausdrücke vorkommen, welche man in der hizkianischen Samlung wieder anzutreffen erwarten könnte und doch nicht wieder antrifft. Ewald zählt Spr. S. 4—6 solche Ausdrücke auf, um zu beweisen, daß das altsalomonische Sprachgut sich mit geringen Ausnahmen nur in der ersten Samlung finde. Aber sein Verzeichnis schmilzt, genau besehen, um mehrere Ausdrücke zusammen. Daß manche dieser Ausdrücke sich auch in der Einleitung 1, 1—c. 9 finden, beweist freilich gegen ihn nichts. Aber **מִרְפָּא** 12, 18. 13, 17. 14, 30. 15, 4. 16, 24 findet sich auch 29, 1., **רָדָה** 11, 19. 12, 11. 15, 9. 19, 7 auch 28, 19., **נִרְגָן** 16, 28. 18, 8 nicht bloß 26, 22., sondern auch 26, 20., **לֹא יִנְקָה** 11, 21. 16, 5. 17, 5 auch 28, 20; diese Ausdrücke beweisen also für, nicht gegen die sprachliche Einheit der beiden Samlungen. Das Verzeichnis der beiden Samlungen gemeinsamer Ausdrücke ließe sich bedeutend vermehren, z. B. **נִפְרַע** 29, 18 wie das *Kal* 13, 18. 15, 32., **אָץ** 19, 2. 21, 5. 28, 20. 29, 19., **מִדְּוָנִים** 21, 9. (25, 24.) 21, 19. 23, 29. 26, 21. 27, 15. Mag es also immerhin auffällig sein, daß die Redebilder **מִקֹּר חַיִּים** 10, 11. 13, 14. 14, 27. 16, 22 und **עַץ חַיִּים** 11, 30. 13, 12. 15, 4., so wie die Ausdrücke **מִתְחַה** 10, 14. 15, 13. 3. 14, 28. 18, 7; 10, 29. 21, 15., **יִפְיָה** 12, 17. 14, 5. 25, 19, 5. 9., **סָלָה** 13, 6. 19, 3. 21, 12. 22, 12 und **סָלָה** 11, 3. 15, 4 sich nur in der ersten Samlung und nicht in der hizkianischen finden, ein schlagender Gegenbeweis gegen die Einheit des Ursprungs der Sprüche beider Samlungen ist das nicht. Auch die mit Recht von Ewald hervorgestellte Erscheinung, daß Sprüche, die mit **יֵשׁ** anfangen (z. B. 11, 24 **יֵשׁ מִפּוֹר וְנוֹסֶכָה** *Manchen gibt's, der verschwendet und dabei noch gewinnt*) ausschließlich der ersten Samlung eigen sind, kann uns daran nicht irre machen; es ist das eine eigene Art von Sprüchen, die der Verf. dieser Samlung mit Vorliebe zusammengelesen hat, so wie er alle parabolische Sprüche außer den zweien 10, 26. 11, 22 übergangen hat. Wenn auch mit **יֵשׁ** gebildete Sprüche sich nur in der ersten finden, so ist dagegen das parabolische **ו** und das sprichwörtliche gleichsam ein Erlebnis berichtende Perfekt (vgl. in der zweiten Samlung außer 26, 13. 27, 12. 29, 13 noch 28, 1. 29, 9), wofür Döderlein (Reden u. Aufsätze 2, 316) den Ausdruck *aoristus gnomicus* geprägt hat¹, beiden Sentenzen gemein. Eine andere Bemerkung Ewald's, Jahrb. 11, 28, daß breitgedehnte Sprüche mit **אִישׁ** ausschließlich der hizkianischen Samlung eigen seien (29, 9. 3. 25, 18. 28), bestätigt sich vollends nicht; man lese nur 16, 27—29., wo drei Sprüche mit **אִישׁ** zusammenstehen, und 20, 6., wo **אִישׁ** eben so wie 29, 9 in Einem Spruche zweimal vorkommt. Eher frappirt es, daß der Artikel, näml. der nicht bloß punktatorisch synkopirte, sondern durch **ה** ausgedrückte in der ersten Samlung nur zweimal 20, 1. 21, 31., in der zweiten öfter 26, 14.

1) Aehnlich ist im Bereich des deutschen Sprichworts z. B. „Wer nicht mitsaß, auch nicht mitaß.“

Sprüchen, die er 10,1—22,16 zusammengestellt, gefallen, in diese eingelebt hat. Nicht allein Ausdrücke dieser von ihm selbst veranstalteten Spruchlese klingen in seinen Dichtungen wieder, diese sind großentheils aus Keimen jener erblüht. Man kann 19,27 vgl. 27,11 als Keim der Mahnreden an den Sohn und 14,1 als Anlaß zu der Allegorie von Frau Weisheit und Frau Thorheit c. 9 ansehen. Ueberhaupt haben die Dichtungen dieses Lehrdichters ihre verborgenen Wurzeln in dem älteren Schrifttum. Wer hört, um nur eins hier zu erwähnen, in 1,7—c. 9 nicht das **נָמַד** 5 Mos. 6,4—9 vgl. 11,18—21 wiederklingen? Die ganze Eigentümlichkeit dieses Lehrdichters ist deuteronomisch. Die Mahnreden 1,7—c. 9 sind innerhalb des Buchs der Sprüche, was das Deuteronomium innerhalb des Pentateuchs. Wie dieses die **חִירָה** des mosaischen Gesetzes, so suchen jene die **חִירָה** der salomonischen Sprüche zu verinnerlichen und dem heranwachsenden Geschlecht in's Herz zu prägen.

Wir fragen nun weiter, ob sich an dem Stile der beiden Anhänge 22,17—24,22 und 24,23 ff. bestätigt, daß der erstere das vom Verf. der großen Einleitung herausgegebene Spruchbuch schloß, der letztere von einem anderen Verf. zugleich mit der hizkianischen Sammlung angeschlossen worden ist. Bertheau faßt beide Anhänge zusammen und spricht die Einleitung dazu 22,17—21 dem Verfasser der großen Einleitung 1,7—c. 9 ab. Darin, daß v. 19 dieser kleineren Einleitung (*ich habe dir kundgemacht* **אָהָה אֵלֶיךָ** *eben dir*) das Pronomen eben so nachdrücklich wiederholt wird, wie 23,15 (**לְבַר גַּם־אֵנִי** vgl. 23,14. 19), und darin, daß **יָנֵס** v. 18 auch in den folgenden Sprüchen 23,8. 24,4 vorkommt, sehe ich keinen Grund, sie dem Verfasser der großen Einleitung abzusprechen, da nach Bertheau's eigener, richtiger Beobachtung die Sprachform der gesammelten Sprüche von Einfluß auf die Einleitung des Samlers ist; mit größerem Rechte läßt sich **נִלְיָשִׁים** v. 20 als Ehrenname der gesammelten Sprüche, verglichen mit **נִגְדִידִים** 8,6., für die Einheit des Verf. beider Einleitungen geltend machen. Eben so wenig läßt sich aus dem Gebrauche des Pronomens 24,32., dem **נִיֵּס** ebendas. und **יָנֵס** 24,25 die Gleichzeitigkeit beider Anhänge beweisen, denn diese sprachlichen Berührungen würden, wenn sie etwas beweisen, zu viel beweisen: nicht bloß die Gleichzeitigkeit beider Anhänge, sondern die Einheit ihrer Verfasser; in diesem Falle sieht man aber nicht ein, was die sie auseinanderhaltende Ueberschrift **גַּם אֵלֶּה לְחֻמֵּי** soll. Ueberdies sind 24,33 f. aus 6,10 f., und näher als die Vergleichung des ersten Anhangs, liegt die Vergleichung von **יָנֵס** mit 2,10. 9,17., **אֶרֶם חָסֵר לֵב** mit 17,18., **יִזְמֹנֶה** mit 22,14—Berührungen, welche, wenn sie eines Erklärungsgrundes bedürftig sind, sich daraus erklären, daß dem Verfasser oder den Verfassern der Sprüche 24,23 ff. das Spruchbuch 1,1—24,22 vollständig vorgelegen haben kann. Aus Nachahmung ließen sich freilich auch die Berührungen von 22,17—24,22 erklären, denn nicht bloß die kleine Einleitung, auch die Sprüche selbst stimmen zum Theil auffällig mit dem Sprachgebrauch von 1,1—c. 9., vgl. **אֲשֶׁר בְּדִרְךָ** 23,19 mit 4,14., **חֻמֵּי** 24,7 mit 1,20. 9,1 und einiges Andere. Aber nach 1,7 denkt man sich das ältere Spruchbuch doch lieber mit als ohne einen Anhang von **דְּבַרֵּי הַכְּמִים**; sodann ist es wegen

des Gleichlautes der beiden Ueberschriften 24, 23. 25, 1 wahrscheinlich, daß die jüngere Hälfte des kanonischen Buches schon 24, 23 beginnt, und wir können uns deshalb nicht entschließen, auch noch 24, 23 ff. als Bestandtheil des älteren Spruchbuches anzusehen, besonders da 24, 23^b gleich 28, 21^a ist und der Verf. der Einleitung die beiden Verse 24, 33 f. (die noch dazu 6, 10 f. in anscheinend ursprünglicherem Zusammenhange stehen) schwerlich zweimal in sein Buch aufgenommen hat.

Die Anhänge hinter der hizkianischen Sammlung c. 30 f. sind von so eigentümlicher Form, daß es Niemanden einfallen wird, sie (etwa auf solche Ausdrücke hin wie דברי קדושים 30, 3 vgl. 9, 10) einem der vorausgegangenen Spruchdichter zuzuschreiben. Wir begnügen uns hier mit Verweisung auf Mühlau's Schrift *De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole* 1869, wo die aramäoarabische Färbung dieser höchst wahrscheinlich ausländischen Stücke eingehend besprochen ist.

Nachdem sich uns vielfach bestätigt hat, daß die beiden Spruchlesen mit der Aufschrift משלי שלמה ihrem Grundstock nach wirklich altsalomonisch, jedoch nicht ohne untermischte Nachbildungen sind, daß dagegen die Einleitung 1, 7 — c. 9 eben so wie die דברי הכמים 22, 17 — c. 24 und c. 30 f. altsalomonisch gar nicht sein will, sondern dem Herausgeber des älteren, bis 24, 22 reichenden Spruchbuches angehört, so daß also das gegenwärtige Buch Dichtungen Salomo's, Dichtungen des älteren Herausgebers und außerdem andere theils unbekannter israelitischer, theils zweier namhaft gemachter, außerpalästinischer Lehrdichter (Agur und Lemuël) in sich vereinigt, wenden wir uns zu dem Lehrinhalte des Werkes und fragen, ob in diesem eine Mannigfaltigkeit der Lehrtypen und in dieser Mannigfaltigkeit ein entwickelungsmäßiger Fortschritt bemerkbar ist. Es wäre möglich, daß die Sprüche Salomo's, die Worte der Weisen und die Spruchdichtungen des Herausgebers wie drei Zeiten, so drei Entwicklungsstufen der Spruchdichtung darstellen. Jedoch sind die Worte der Weisen 22, 17 — c. 24 den Sprüchen Salomo's so inhaltsverwandt, daß auch das scharfsichtige Auge in ihnen nicht mehr als die Abendrothstrahlen des untergegangenen salomonischen Maschal entdecken wird. Es bleiben also nur auf der einen Seite die Sprüche Salomo's mit ihren Nachklängen in den Worten der Weisen, auf der anderen die Spruchdichtungen des Herausgebers übrig, und diese weisen sich wirklich als Denkmale zweier scharf zu unterscheidender Entwicklungsstufen des Maschal aus.

Der gemeinsame Grundcharakter des Buches in allen seinen Theilen wird richtig getroffen, wenn man es ein Buch der Weisheit nennt. In der That führt bei den Kirchenvätern nicht bloß das Buch Sirach und das salomonische Apokryphon, sondern auch unser Buch der Sprüche diesen Namen, welcher auch bei den Juden gebräuchlich gewesen zu sein scheint, da Melito von Sardes zu dem Titel „Sprüche Salomo's“ ἡ καὶ Σοφία hinzufügt, da ferner Eusebius (*h. e.* 4, 22) berichtet, daß nicht allein Hegesippus und Irenäus, sondern der ganze Chor der Alten die Sprüche Sa-

lomo's Πανάρετος Σοφία nannten.¹ Bemerkenswerth ist auch, daß es von Dionys von Alexandrien ἡ σοφὴ βιβλος und von Gregor von Nazianz ἡ παιδαγωγικὴ σοφία genannt wird. Mit diesen Namen ist nicht bloß ein Lob des Buches ausgesprochen, sondern es ist zugleich der Kreis menschlicher Geistesthätigkeit bezeichnet, aus dem es hervorgegangen ist. Wie die Weissagungsbücher ein Erzeugnis der נבואה sind, so ist das Buch der Sprüche ein Erzeugnis der חכמה σοφία, und zwar des menschlichen Strebens, die objektive σοφία zu erfassen, also der φιλοσοφία oder des *studium sapientiae*. Aus der Liebe zur Weisheit ist es hervorgegangen, Liebe zur Weisheit anzuregen und in den Besitz der geliebten zu setzen, dazu ist es geschrieben. Wir brauchen uns nicht im Hinblick auf Col. 2, 8 zu sträuben, das Buch der Sprüche ein „philosophisches“ zu nennen, da der Ursprung des Namens φιλοσοφία ein durchaus edler ist: er besagt die Relativität des menschlichen Wissens gegenüber der Absolutheit des göttlichen und die Möglichkeit eines endlos sich steigernden Wechselverhältnisses zwischen menschlichem und göttlichem Wissen. Auch eignen ihm nicht von vornherein die Begriffsmerkmale dialektischer Gedankenentwicklung und wissenschaftlicher Systembildung — die Anlage hiezu war dem israelitischen Volke nicht verliehen: es bedurfte der Befruchtung durch japhetischen Geist, um Philosophen wie Philo, Maimuni und Spinoza aus sich zu erzeugen. Aber Philosophie ist überall schon da vorhanden, wo das Natürliche, Sittliche, Positive zum Gegenstand eines Nachdenkens gemacht werden, welches seine letzten Gründe, seine gesetzlichen Zusammenhänge, sein wahres Wesen und Ziel zu erfassen strebt. In diesem Sinne geht Christ. Bened. Michaelis in Bd. 1 (1745) seiner *Adnotationes uberiores in Hagiographa* von der Auslegung der Psalmen zu der der Sprüche mit den Worten über: „Aus der Betkammer David's treten wir nun in die Weisheitshalle Salomonis, um den Sohn des größten Theologen als den größten Philosophen zu bewundern.“²

Es ist uns, indem wir den N. φιλοσοφία auf die Geistesrichtung übertragen, welcher das Buch der Sprüche angehört, nicht bloß um ein geläufiges Wissenschaftswort zu thun, es findet wirklich ein inneres that-

1) Diese Benennung war manchen Spuren nach in Palästina heimisch. Der jerus. Talmud in einer von Krochmal *Kerem Chemed* V, 79 angeführten Stelle theilt den Kanon in חוריה, נבואה und חכמה. Raschi zu *Baba bathra* 14^b nennt Mischle und Kobeleth חכמה ספרי חכמה. Das B. Kobeleth heißt *b. Megilla* 7^a seinem Inhalt nach חכמה של שלמה. Das Hohelied hat in der Peschitto die Aufschrift *chekmetho de-chekmotho*.

2) *In hoc genere* — sagt Baco von Verulam *de augmentis scientiarum* VIII, 2 — *nihil invenitur, quod ullo modo comparandum sit cum aphorismis illis, quos edidit rex Salomon, de quo testatur Scriptura, cor illi fuisse instar arenae maris. Sicut enim arenae maris universas orbis oras circumdant, ita et sapientia ejus omnia humana non minus quam divina complexa est. In aphorismis vero illis praeter alia magis theologica reperies liquido haud pauca praecepta et monita civilia praestantissima, ex profundis quidem sapientiae penetralibus scaturientia atque in amplissimum varietatis campum excurrentia.* Demgemäß nennt Baco die salom. Sprüche in ebendems. Werke *insignes parabolas s. aphorismos de divina atque morali philosophia*.

sächliches Verhältnis des Buches der Sprüche zu dem statt, was das Wesen der Philosophie ist, was ihre durch die Schrift anerkannte Berechtigung auch innerhalb des Heidentums ausmacht (Act. 17, 27 vgl. mit Röm. 1, 19 f.), und was sie zu einem nothwendigen naturgemäßen Geisteserzeugnis stempelt, welches nirgends da ausbleiben kann, wo ein Mensch oder ein Volk zu höherem Selbstbewußtsein aufsteigt und über das unmittelbare Selbstbewußtsein und seine Thatsachen in ihrem Wechselbezuge zu der äußeren Erscheinungswelt zu reflektiren beginnt. Die Räthsel der Welt in ihm und außer ihm lassen dem Menschen keine Ruhe, er muß sie zu lösen suchen, und indem er das thut, philosophirt er, d. h. er strebt nach Erkenntnis des Wesens und der Gesetze in dem Erscheinen und Geschehenden, weshalb auch Josephus mit Bezug auf Salomo's Kenntnis der Naturdinge sagt (*ant.* 8, 2, 5): οὐδεμίαν τούτων φύσιν ἠγγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν, vgl. Irenäus *c. haer.* 4, 27, 1: *eam quae est in conditione (κτίσει) sapientiam Dei exponebat physiologie.*

Die Geschichtsbücher zeigen uns, wie sehr die salomonische Zeit durch ihren wohlhabigen gemüthlichen Frieden, ihren lebhaften vielseitigen Verkehr mit fremden Völkern, ihren bis nach Tarsis und Ofir hin erweiterten Gesichtskreis das philosophirende Forschen begünstigte, wie Salomo selbst in gemeinmenschlichem und, so zu sagen, welttümlichem Wissen in damaliger Zeit eine unvergleichliche Höhe einnahm; auch lernen wir aus 1 Kön. 5, 11 vgl. Ps. 88. 89 einige der Weisen kennen, welche den Hof des weisesten Königs zierten, und das מַשְׁלֵם, welches durch ihn zu einem besonderen Zweige israelitischen Schrifttums ausgebildet wurde, ist ja die eigentliche Dichtungsform der חכמה. Deshalb ist im Buche der Sprüche für מַשְׁלֵם auch geradezu der N. חכמים רב־רַי üblich, und man wird sich durch ein sorgsames Erwägen aller Sprüche, in welchen von den חכמים die Rede ist, überzeugen, daß dieser Name nicht bloß einen allgemeinen ethischen Sinn hat, sondern Name solcher zu werden beginnt, welche Weisheit, d. h. Erkenntnis der Dinge in der Tiefe ihres Wesens, zu ihrer besonderen Lebensbeschäftigung gemacht haben und die sich in Einheit der Gesinnung und Gemeinsamkeit des Strebens zu besonderen Kreisen innerhalb des Volkes verbanden. Darauf führen Sprüche wie 13, 20: *Wer mit Weisen geht, wird weise, und wer Umgang mit Thoren pflegt, wird verderbt*; 15, 12: *Nicht liebt der Spötter, daß man ihn zurückweise, zu Weisen geht er nicht.* Darauf führt der durch das Buch der Sprüche hindurchgehende Gegensatz von לֵץ und חכם, an dem man sieht, daß zugleich mit dem Weisheitsstreben auch der Zweifel, das was wir Freigeisterei nennen, in Israel eine größere Macht gewann. Religionspott, Gottesleugnung in Grundsatz und Handlungsweise, ein Abschütteln aller Furcht Jahve's und überhaupt aller δεισδαιμονία waren zwar in Israel Erscheinungen, welche schon die davidische Zeit aufzuweisen hatte. Man kann aus den Psalmen ersehen, daß man sich die Gemeinde der davidischen Zeit keineswegs als ein Musterbild religiösen Lebens zu denken hat, daß es in ihr גִּיִּים gab, die denen draußen nichts nachgaben, und daß es auch an Gottesleugnern nicht fehlte. Daß aber in der salomo-

nischen Zeit, welche mehr als eine andere der Gefahr der Verfleischung und Verweltlichung, der Religionsgleichgültigkeit und starkgeistigen Weitherzigkeit ausgesetzt war, die Zahl der **לצים** zunahm und Zweifel und Spott sich vertieften, ist natürlich. Die salomonische Zeit scheint für solche Menschen, welche das Heilige höhnten und dabei Anspruch auf Weisheit machten 14, 6., die, wo man sie zu Worte kommen ließ, Streit und Aergernis anrichteten 22, 10., und die Gesellschaft der **יכמים** geflissentlich mieden, weil sie sich über deren Ermahnungen erhaben dünkten 15, 12., den Namen **לץ** erst ausgeprägt zu haben. Denn in den Psalmen der davidischen Zeit ist dafür **נבל** gebräuchlich (in den Spr. nur 17, 21 in dem allgemeinen Sinne: Bube) und auf den Namen **לץ** treffen wir nirgends (in den Psalmen nur einmal in dem nachdavidischen einleitenden Ps. 1, 1). Einer der salomonischen Sprüche (21, 24) gibt eine Begriffsbestimmung des neu aufgekommenen Wortes:

Einen aufgeblasenen Frechen nennt man Freigeist (פֶּרֶץ),
Einen, der in Ueberschwang der Frechheit handelt.

Durch die Selbstständigkeit gottentfremdeten Denkens und Handelns unterscheidet er sich vom פִּיזִי, der nur verführt und deshalb rettbar ist 19, 25. 21, 11; durch seine Nichtanerkennung des Heiligen wider besseres Kennen und Können vom כְּסִיל u. אוֹיִל, חָסֵד לֵב, welche Wahrheit und Zucht aus Unverstand, Beschränktheit und Gottvergessenheit, aber nicht grundsätzlich verachten. Schon dieser eigens ausgeprägte Name, die gegebene Definition (vgl. den ähnlichen definirenden Spruch 24, 8), überhaupt die reiche und feine Kunstsprache in Bezeichnung der mannigfaltigen Arten der Weisheit (חִבּוּת, מִזְמוֹת, חִבּוּתִים, מוֹסֵר, בִּינָה), das erst von der Chokma geprägte חִשְׁבִּיָּה u. a.), des Unterrichts in der Weisheit (לִקְחַת חִכְמָה, תּוֹרָה, רֵעָה weiden, erbauen 10, 21., חִכְמָה einweihen 22, 6., חִבּוּת 15, 12., לִקְחַת נַפְשׁוֹ Seelen gewinnen 11, 30), der Weisen selbst (חֲכָמִים, נָכוֹן, חֲכָמִים Bußprediger, Sittenlehrer 25, 12 u. a.) und der verschiedenen Menschenklassen (darunter auch אֶחָד אֲחֵרֵי אֶדְם ein rückwärts Schreitender [Retrograder] 28, 23) — alles das beweist, daß חֲכָמָה damals nicht bloß Bezeichnung einer sittlichen Eigenschaft war, sondern auch Bezeichnung einer in Gottesfurcht wurzelnden Wissenschaft, der sich damals viele Edle in Israel hingaben; Jeremia stellt 18, 18 den חֲכָמִים neben den נָבוֹנִים und נְבִיאִים, und wenn Ezechiel 7, 26 יָקִין für חֲכָמִים sagt, so wird dies nach Iob 12, 12 zu verstehen sein. „Man kann sich kaum genug denken — sagt Ewald in einer Abhandlung über die Volks- und Geistesfreiheit Israels zur Zeit der großen Propheten bis zur ersten Zerstörung Jerusalems, Jahrb. 1, 96 f. — wie hoch die Ausbildung war, welche das Streben nach Weisheit (die Philosophie) schon in den ersten Jahrhunderten nach David erlangt hatte, und gewöhnlich übersieht man zu sehr, welchen mächtigen Einfluß es auf die ganze Entwicklung des Volkslebens Israels übte. Je mehr man jene Jahrhunderte wieder erkennt, desto mehr muß man über die gewaltige Macht erstaunen, welche die Weisheit als eigentümliche Beschäftigung vieler Männer im Volke schon so früh nach allen Seiten hin übte. Sie bildete sich offenbar zuerst in besonderen Kreisen des Volkes aus, indem in der ihr überhaupt günstigen Zeit seit Salomo sich wißbe-

gierige Schüler um einzelne Meister zusammenfanden, bis sich so immer vollkommener Schulen ausbildeten. Aber ihre Macht zog sich von da allmählich durch alle übrigen Bestrebungen des Volkes und wirkte auf die verschiedenartigsten Zweige des Schrifttums.“ Wir finden uns mit dieser zuerst von Ewald ausgesprochenen geschichtlichen Anschauung vollkommen einverstanden, obgleich wir die Ausführung im Einzelnen vielfach bestreiten müssen. Das Schrifttum und die Volksgeschichte Israels werden allerdings nicht verstanden, wenn man nicht neben der *נבואה* die einflußreiche Entwicklung der *חכמה* als einer besonderen Richtung und Beschäftigung des Geistes innerhalb Israels in Anschlag bringt.

Und wie war diese Chokma beschaffen, worauf gerichtet? Sie war, um ihre Beschaffenheit und Richtung mit Einem Worte zu bezeichnen, universalistisch oder humanistisch. Ausgehend von der Furcht oder der Religion Jahve's (*ירך* 10, 29), aber den Geist im Buchstaben, das Wesen in der nationalen Erscheinungsform derselben zu erfassen suchend, war ihr Streben auf die allgemeine, den Menschen als solchen betreffende Wahrheit gerichtet. Während die Prophetie, welche von der Chokma als eine für gesunde Entwicklung eines Volkes unentbehrliche geistige Macht anerkannt wird (*באין רווח יפרע עם* 29, 18) dem geschichtlichen Prozesse dient, welchen die göttliche Wahrheit eingeht, um sich innerhalb Israels und von da aus innerhalb der Menschheit zur Geltung zu bringen, sucht die Chokma dieser Wahrheit durch das Kleid ihrer geschichtlichen und volkstümlichen Erscheinung hindurch in den Grund ihres Herzens zu schauen und da die allgemeinen Ideen zu erfassen, an denen schon damals die Anlage der Jahvereligion zur Weltreligion erkennbar war. Aus dieser Richtung auf das Ideale im Geschichtlichen, auf das sich ewig Gleiche im Wechsel, das Humane (ich gebrauche absichtlich dieses Fremdwort) im Israelitischen, auf das Gemeinreligiöse im Jahvetum, auf das Gemeinsittliche im Gesetz erklären sich alle Eigentümlichkeiten des Buchs der Sprüche und der von Salomo an beginnenden langen und breiten Strömung des Schrifttums der Chokma, welches, als das palästinische Judentum den schroffen, ausschließenden, nationalstolzen Charakter des Pharisäismus annahm, in dem Alexandrinismus sich fortsetzte. Bertheau wundert sich darüber, daß sich in den Sprüchen keine warnende Erwähnung des Götzendienstes findet, welcher seit der Zeit der königlichen Herrschaft mehr und mehr Eingang im israelitischen Volke gewann. „Wie ist es zu erklären“ — fragt er Spr. S. XLII — „wenn die Sprüche, zum Theil wenigstens, gerade in den Jahrhunderten des Kampfes zwischen Götzendienst und Jahvereligion entstanden und wenn sie zu einer Zeit gesammelt sind, in welcher dieser Kampf seinen Gipfelpunkt erreichte und alle Theile des Volkes durchzuckte, dieser Kampf gegen die Unsittlichkeit der phönizisch-babylonischen Naturreligion, der oft auf dasselbe Gebiet der sittlichen Weltanschauung hinleiten mußte, auf welchem unser Buch sich bewegt?!“ Die Erklärung liegt darin, daß die Chokma ihren Standpunkt in einer Höhe und Tiefe nahm, in welcher sie das Durcheinanderwogen der Volkstümer und ihrer Culte unter sich und über sich hat, ohne davon innerlich erschüttert zu werden. Sie billigte natürlich

das Heidentum nicht, betrachtete vielmehr die Furcht Jahve's als Anfang der Weisheit, und das Suchen Jahve's als Voraussetzung alles Wissens (28, 5 vgl. 1 Joh. 2, 20); aber das Ankämpfen wider das Heidentum überließ sie der Prophetie, sie selbst beschränkte sich auf ihren Beruf, die Schätze allgemeiner religiös-sittlicher Wahrheit in der Jahvereligion zu heben und zur Veredelung des Israeliten als Menschen zu verwenden. Vergeblich wird man in den Sprüchen nach dem Namen יֵשׁוּעַל suchen, selbst der Name חֵיִל hat einen viel flüssigeren Begriff als den des geschriebenen sinaitischen Gesetzes (vgl. 28, 4. 29, 18 mit 28, 7. 13, 14 und ähnlichen Stellen), Gebet und gute Werke werden über das Opfer gestellt 15, 8. 21, 3. 27., thätiger Gehorsam gegen die Lehre der Weisheit über alles 28, 9. Und mit besonderer Vorliebe gehen die Sprüche auf Gen. c. 1 u. 2., die jenseit aller Volkstümer liegenden Anfänge der Welt und des Menschengeschlechts, zurück. An diese urgeschichtlichen Abschnitte der Genesis lehnt sich, um nur von den מַשְׁלֵי שְׁלֵמָה zu reden, das in dem A. T. sonst nirgends vorkommende Bild vom Baume des Lebens (vielleicht auch das von der Quelle des Lebens), an sie die in den Sprüchen tiefgreifenden Gegensätze von Leben (Unsterblichkeit 12, 28) und Tod oder Aufwärts und Abwärts (15, 24.), an sie auch manches Andere, wie z. B. was 20, 27 von der menschlichen נִשְׁמָה gesagt ist. Hierher gehört auch die von Stier (Der Weise ein König 1849 S. 240) gemachte Beobachtung, daß אָדָם bei weitem am häufigsten in dem Buche Iob und den salomonischen Schriften vorkommt. Alle diese Erscheinungen erklären sich aus der welttümlichen gemeinmenschlichen Richtung der Chokma.

Wenn Jakobus 3, 17 sagt, daß die Weisheit von oben auf's erste keusch ist, dann friedfertig, mild, lenksam, voll Erbarmen und guter Werke, zweifel- und heuchellos — so ist damit die Art und der Inhalt der Predigt der Weisheit in den salomonischen Sprüchen so treffend als möglich bezeichnet, und man könnte fast denken, daß der apostolische Bruder des Herrn, indem er die Weisheit zeichnet, das mit den dringendsten Ermahnungen zur Keuschheit anhebende Buch der Sprüche vor Augen habe. Nächst der Keuschheit sind die Ermahnungen desselben besonders auf Friedfertigkeit, auf linde Gelassenheit (לֵב מִרְפָּא 14, 30), stille Innerlichkeit (14, 33), auf Demut (11, 2. 15, 33. 16, 5. 18), auf Erbarmen (selbst gegen die Thiere 12, 10), auf Festigkeit und Lauterkeit der Ueberzeugung, auf Förderung des Nächsten durch weises Reden und reiches Handeln gerichtet. Die deuteronomische Verinnerlichung und Verklärung des Gesetzes hat hier ihren Fortgang. Wie im Deuteronomium, ist hier Liebe ein Grundton der Ermahnung, Liebe Gottes zu den Menschen und Liebe der Menschen zu einander in ihrer Wechselbedingung (12, 2. 15, 9); der Begriff der צְדָקָה neigt sich schon zu dem der Mildthätigkeit, des Almosengebens (δικαιοσύνη = ἐλεημοσύνη) über. Vergebende, tragende Liebe (10, 12), Liebe, welche auch den Feinden wolthut (25, 21f.), sich nicht über des Feindes Unfall freut (24, 17f.), nicht Gleiches mit Gleichem vergilt (24, 28f.), sondern Alles Gott anheimstellt (20, 22), Liebe in ihren mannigfachen Gestaltungen als Gattenliebe, Kindesliebe, Freundesliebe wird hier in neutestamentlicher Schärfe

und sinnigster Innigkeit anempfohlen. Wandel in der Furcht Gottes (28, 14) des Allwissenden (15, 3. 11. 16, 2. 21, 2. 24, 11f.), auf den als letzte Ursache Alles zurückgeht (20, 12. 24. 14, 31. 22, 2) und dessen Weltplane Alles dienen muß (16, 4. 19, 21. 21, 30), und auf der anderen Seite thätige reine Liebe zu den Menschen — das sind die Angeln, in welchen sich alle Weisheitslehren der Sprüche bewegen. Friedr. Schlegel in der vierten seiner Vorlesungen über Literaturgeschichte unterscheidet nicht ohne tiefe Wahrheit von den historisch-prophetischen oder heilsgeschichtlichen Büchern des A. T. das Buch Iob, die Psalmen und die salomonischen Schriften als Bücher der Sehnsucht, entsprechend dem Dreiklang von Glauben, Hoffnung und Liebe als den drei Stufen des inneren geistlichen Lebens. Das B. Iob ist darauf gerichtet, den Glauben in Geduld zu erhalten, die Psalmen athmen und schildern die Hoffnung im Kampfe der irdischen Sehnsucht, die salomonischen Schriften verkündigen uns das Geheimnis der göttlichen Liebe und die Sprüche jene Weisheit, welche aus der ewigen Liebe hervorgeht und sie selber ist. Wenn Fr. Schlegel in derselben Vorlesung sagt, daß die Bücher des alten Bundes am meisten in der Signatur des Löwen stehen als dem Elemente der in göttlichem Feuer glühenden Willenskraft und des mutigen Kampfes, daß aber in dem innersten verborgenen Kern und Herzen des heiligen Buches aus der Hülle dieser Löwenkraft schon die christliche Gestalt des Lammes emporsteigt, so gilt dies besonders von den Sprüchen, denn in den Sprüchen predigt eben jene himmlische Weisheit, welche, persönlich erschienen, in der Bergpredigt ihren Mund aufthut, schon mitten im A. T. neutestamentliche Liebe.

Es wird erzählt, daß man in vorchristlicher Zeit wie Hoheslied und Koheleth so auch Mischle zu apokryphiren geneigt war und daß erst die Männer der großen Synagoge die Kanonicität auf Grund geistlicher Deutung feststellten; man wurde an Mischle nach *b. Sabbath* 30^b solcher Selbstwidersprüche halber wie 26, 4. 5 und nach *Aboth de-Rabbi Nathan* c. 1 wegen solcher weltlicher Stücke wie von dem mannstollen Weibe c. 7 irre. Aber dieses Weib bedarf keiner Allegorisirung und jener Selbstwiderspruch löst sich leicht. Der theopneuste Charakter des Buches und sein Anspruch auf Kanonicität erweisen sich aus seinem integrierenden Verhältnis zu der alttest. Heilsvorbereitung — abgesehen aber von dem Buche als vorliegendem Ganzen versteht es sich von selbst, daß die Conception eines Erfahrungsspruchs wie 14, 4 und einer Weissagung wie Jes. 7, 14 sehr verschiedene Vorgänge des Geisteslebens sind und daß überhaupt die Wirkung des göttlichen Geistes auf den חכם eine andere ist, als auf den נבירא.

Wir haben bis hierher den lehrinhaltlichen Charakter der Sprüche nach den Merkmalen gezeichnet, die ihnen in allen ihren Theilen gemeinsam sind, so aber, daß wir unsere Belege nur aus den משלי שלמה und דברי חכמים mit Ausschluß der einleitenden Spruchdichtungen des älteren Herausgebers entnommen haben. Vergleichen wir beide mit einander, so ist gar nicht zu verkennen, daß in dem Lehrtypus der letzteren die חכמה, deren Ausfluß das Buch ist und die es zum Zweck hat (לדעת חכמה 1, 2),

in verhältnismäßig viel ausgeprägterer Fassung und Gestalt vor uns steht; wir haben dasselbe Verhältniß vor uns, dessen Abschattung das Verhältniß der Lehre von der Weisheit im Avesta und dagegen in dem späteren Minochired ist (s. Spiegel, Parsi-Grammatik S. 182 ff.). Die חכמה erscheint auch schon in den משלי שלמה als ein an und für sich Seiendes, welches dem schwankenden subjektiven Meinen entgegengesetzt ist (28, 26), aber hier ist ihr eine Objektivität bis zur anscheinenden Persönlichkeit beigelegt: sie tritt predigend auf und legt allen Menschen Leben und Tod zu ewig entscheidender Wahl vor, sie spendet denen, die ihr nicht widerstreben, den Geist (1, 23), sie empfängt und erhört Gebete (1, 28). Die Spekulation über die חכמה ist hier mit Anschluß an das Iob c. 28 (welches man auch Spr. 2, 4. 3, 14 f. 8, 11. 19 durchhört) und besonders an 28, 27., wo der Weisheit demiurgische Function zugetheilt wird, bis zu ihrem jenseitigen Quellort vorgedrungen: sie ist die Mittlerin der Welterschöpfung 3, 19.; sie war schon vor der Weltschöpfung bei Gott als sein vorzeitliches Kind von königlicher Würde 8, 22—26., sie war seine Werkmeisterin bei der Schöpfung 8, 27—30., sie blieb auch nach der Schöpfung sein Liebling und trieb vor ihm tagtäglich ihr wonnigliches Spiel, besonders auf seiner Erde unter den Menschenkindern 8, 30 f. Staudenmaier (Lehre von der Idee S. 37) befindet sich gewiß nicht auf falscher Fährte, wenn er unter diesem Spiel der Weisheit vor Gott die Entfaltung der in ihr, der Weltidee, einheitlich verbundenen Ideen oder Lebensgedanken versteht; diese Entfaltung ist Gottes Ergötzen, weil sie der göttlichen Anschauung den Inhalt der Weisheit oder der im göttlichen Verstande gründenden Weltidee nach allen ihren Thätigkeiten und inneren harmonischen Bestimmungen darstellt; sie ist ein heiteres Spiel, weil die göttliche Idee mit dem frischen, ewig jungen Lebensdrange zugleich die Reinheit, Güte, Unschuld und Heiligkeit des Lebens verbindet, weil ihr Geist der lichte, helle, einfache, kindliche, in sich friedevolle, harmonische und selige ist; und dieses Spiel geht besonders auf dem Erdkreise unter den Menschen vor sich, an denen die Weisheit ihr Ergötzen hat; denn als göttliche Idee ist sie zwar in Allem, inwiefern sie der innerste Lebensgedanke, die Seele eines jeden Wesens ist, aber es ist auf der Erde der Mensch, in welchem sie zu ihrem Selbstbegriffe kommt und ans Licht des klaren Tages selbstbewußt hervortritt. Staudenmaier hat das große Verdienst, die reiche und tiefe Inhaltsfülle dieses biblischen Theologemens von der Weisheit gebührend gewürdigt und in ihm der Grundstein einer heiligen Metaphysik und ein Schutzmittel gegen den Pantheismus in allen seinen Gestalten nachgewiesen zu haben. Wir sehen, daß in der Zeit des Herausgebers des älteren Spruchbuches die Weisheit der Schule dem Gegenstande ihrer liebenden Hingabe, der in allem Geschaffenen lebenden und webenden, den Hintergrund aller Dinge bildenden göttlichen Weisheit bis auf eine Höhe der Spekulation nachgegangen ist, auf welcher sie für die spätesten Zeiten ein zurechtweisendes Panier aufpflanzte. Mit Recht bezeichnet Ewald (a. a. O. S. 98) die Aussagen der Einleitung der Sprüche über die Weisheit als ein deutliches Zeichen der einstigen hohen Macht der Weisheit in Israel, indem sie uns zeigen, wie

diese Macht sich selbst in ihrer eigenen reinsten Höhe auffassen lernte, nachdem sie einmal so ausgebildet und damit gleichsam so selbstbewußt geworden war, als sie in dem alten Israel überhaupt werden konnte.

Auch noch manche andere Erscheinung kennzeichnet den fortgeschrittenen Lehrtypus der Einleitung; die Ansicht Hitzig's (Sprüche S. XVII f.), daß 1, 6—9, 18 der am frühesten verfaßte Bestandtheil der Gesamtsammlung sei, widerlegt sich von allen Seiten, wogegen die von Bleek in seiner Einleitung in das A. T. skizzenhaft und wie divinatorisch hingeworfenen Ansichten mit unseren eigenen mühsam gewonnenen und hier ausführlich begründeten Ergebnissen überraschend übereinstimmen. Der fortgeschrittene Lehrtypus der Einleitung c. 1—9 zeigt sich unter Anderem daran, daß wir hier die Allegorie, welche bis dahin in der alttestamentlichen Literatur nur in eingewobenen Kleingemälden vorkommt, zur selbständigen Dichtungsform ausgebildet finden, besonders c. 9., wo doch ohne Widerrede אִשָּׁת כִּסְיֹולָה eine allegorische Person ist. Die Kunstsprache der Chokma hat sich nach manchen Seiten hin erweitert und verfeinert (wie erinnern an die Synonymenreihe חֲכָמָה, דַּעַת, בִּינָה, עֲרֻמָּה, מְזֻמָּה, מוֹסֵר, חוֹשֵׁרָה), und die sieben Säulen am Hause der Weisheit, wenn es auch unzulässig ist, dabei an die sieben freien Künste zu denken, deuten doch auf eine Siebentheilung, deren der Dichter sich bewußt war. Die durchgehende Anrede בְּנִי, die nicht Anrede des Vaters an den Sohn, sondern des Lehrers an den Schüler ist, legt die Vermutung nahe, daß es damals בְּנֵי חֲכָמִים, d. i. Weisenjünger, wie בְּנֵי נְבִיאִים, und also wahrscheinlich auch Weisheitsschulen gab. „Und wenn geschildert wird, wie die Weisheit auf allen Gassen Jerusalems, auf den Höhen der Stadt wie sonst an jedem günstigen Orte laut zum Volke rede: fühlt man da nicht, daß auch solche erhabene Schilderungen nicht möglich gewesen wären, ohne daß damals die Weisheit vom Volke als eine der ersten Mächte betrachtet wurde und die Weisen wirklich eine große öffentliche Thätigkeit entfalteten?“ Wir müssen auf diese Frage Ewald's (a. a. O. S. 97 f.) bejahend antworten.

Es ist das Verdienst Bruch's in seiner Weisheitslehre der Hebräer 1851, zuerst auf die Chokma oder den Humanismus als eine eigentümliche Geistesrichtung in Israel aufmerksam gemacht zu haben; er irrt aber darin, daß er sie in ein indifferentistisches und sogar feindliches Verhältniß zum Nationalgesetz und zum Nationalcultus setzt, welches er dem Verhältniß christlicher Philosophen zur orthodoxen Theologie vergleicht. Richtiger urtheilt Oehler in seinem vorzugsweise auf das Buch Iob bezüglichen Programm vom J. 1854, welches er „die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit“ betitelt hat, und in seinem umfänglichen inhaltreichen Artikel „Pädagogik des Alten Testaments“ in Schmid's Pädagogischer Encyclopädie S. 653—695 (bes. S. 677—683).

§. 5. *Die alexandrinische Uebersetzung des Buchs der Sprüche.* Vom höchsten Interesse für die Geschichte des Spruchbuchs ist das Verhältniß der LXX zum hebräischen Texte. Die Sprüche Agur's (c. 30 des hebräischen Textes) sind zur Hälfte hinter 24, 22 und zur anderen Hälfte hinter 24, 34 und die Sprüche König Lemuëls (31, 1—9 des hebr. Textes) ebendorthin hinter die Sprüche Agurs gestellt, während das akrostichi-

sche Spruchlied vom braven Weibe an seiner Stelle hinten im Buche belassen worden ist. Jene Umstellung erinnert an die Umstellungen in Jeremia und beruht ebenso wie diese auf Verkennung des wahren Sachverhalts; der Uebersetzer hat die ihm unbequeme neue Ueberschrift 10,1 beseitigt und den neuen Anfang 22,17 nicht gemerkt; er hat die neue Ueberschrift 24,23 verwaschen, und ebendas hat er der Ueberschrift רברי אגור in zwei plumpen Verdeutungen (λόγον φυλασσόμενος und τοὺς ἐμοὺς λόγους φοβήθητι) und der Ueberschrift רברי למיאל in Einer desgleichen (οἱ ἐμοὶ λόγοι εἰρηναῖοι ὑπὸ θεοῦ) angethan, so daß die Sprüche Agurs und Lemuëls sich ohne Widerspruch denen Salomo's eingliedern ließen, wobei immer noch räthselhaft bleibt, weshalb die mit רברי אגור beginnenden Sprüche gehälftet worden sind; Hitzig erklärt es aus einer Verwirrung der Columnen, in welchen, je zwei auf jeder Blattseite, die hebräische Handschrift geschrieben war, die dem Uebersetzer vorlag und in der die Sprüche Agurs und Lemuëls (deren Namen die Tradition als symbolische Salomo's verstand) bereits dem c. 25 vorgeordnet waren. Aber auch übrigens bietet diese griechische Uebersetzung Sonderbares in Menge, interessant an sich und von großem kritischen Werthe. Daß sie 1,16 wegläßt, könnte darin, daß dieser Vers dem ursprünglichen Text fremd war und ihm aus Jes. 59,7 beigeschrieben wurde, seinen Grund haben, aber es fehlen auch Sprüche wie 21,5., bei denen sich kein Grund erkennen läßt. Ungleich zahlreicher aber sind die Zusätze. Häufig ist dem Distich eine Zeile angefügt wie 1,18., oder ein ganz anderes Distich wie 3,15., oder von den zwei Zeilen des hebräischen Verses ist jede zum Distich erwachsen wie 1,7. 11,16., oder wir treffen auf weit über dieses Maß hinausgehende längere Einschaltungen wie hinter 4,27. Manche dieser Sprüche lassen sich leicht ins Hebräische zurückübersetzen wie der Vierzeiler hinter 4,27:

כי דרכי מימינים ידע יהוה
ועקשום דרכי משמאלים
היא יפלט מעגלותיך
ארחותיך בשלום יצליח:

Aber Manches lautet auch wie ursprünglich griechisch. So z. B. die Zusatzzeile 9,10. 13,15.; das Distich 6,11.; das lahme Tristich 22,14 und der formlose Schweif 25,10. Der Werth der Erweiterungen ist sehr verschieden; nicht wenige dieser Sprüche sind wirklich sinnig wie 12,13:

*Wer milden Blickes, findet Erbarmen;
Wer processirt, zermalmet Seelen —*

und seltsam kühn in Bildern wie 9,12:

*Wer auf Lügen sich stützt, jagt (רעה) nach Winden,
Er hascht nach flatternden Vögeln;
Denn im Stiche läßt er seines Weinbergs Wege
Und irrt hinweg von eignen Ackers Geleise,
Und schweift durch wasserlose Steppe und dürstig Land
Und sammelt mit den Händen dürre Heide.*

Keinesfalls hatte der den Alexandrinern vorliegende hebr. Text alle diese Zusätze ohne Ausnahme, aber an manchen Stellen wie 11,16 fragt es sich

wirklich, ob dieser nicht aus LXX zu vervollständigen ist, und anderwärts, wo wenn man das Griechische liest der hebr. Wortlaut sich von selbst einstellt, sind es wenigstens alte hebr. Beischriften und Einschaltungen, welche die Uebersetzung wiedergibt. Diese selbst aber hat ihre allmähliche Entstehungsgeschichte gehabt. Dem von Origenes zurechtgestellten hexaplarischen Texte ging der Text der *κοινή* (*communis*) voraus, der auch seinerseits mancherlei Recensionen erfahren hat, und in vorchristlicher Zeit, vielleicht (wie Hitz. annimmt) bis in das 2. christliche Jahrh. herab, befand sich die Uebersetzung selbst, ohne als unantastbar fertig zu gelten, im Flusse des Werdens, denn nicht selten stehen zwei verschiedene Uebersetzungen eines und desselben Spruchs neben einander wie 14, 22. 29, 25 (wo auch die Peschitto doppelt und zwar nach LXX übersetzt), oder auch sie sind durcheinandergerathen wie 22, 8. 9. Diese Uebersetzungs-Doublotten sind sowol text- als auslegungsgeschichtlich wichtig, überhaupt gibt es neben den Bb. Samuel und Jeremia kein Buch, für welches die LXX von so hoher Bedeutung wäre wie das Spruchbuch; wir werden ihre von Bertheau (1847) und Hitzig (1858) in ihren Commentaren, von Ewald in seinem Jahrb. 11 (1861) und Comm. (Ausg. 2. 1867) besprochene Textgestalt¹ im Verlauf der Auslegung gebührend zu würdigen suchen. Die historische Wichtigkeit der ägyptischen Textrecension wird dadurch gesteigert, daß auch der alte syrische Uebersetzer der salomonischen Schriften nicht allein den Grundtext, sondern auch die LXX vor sich hatte, denn die landläufige Ansicht, daß die Peschitto im Unterschiede von der Syro-Hexaplaris lediglich aus dem Grundtext mit Zuziehung des Targums geflossen sei, erweist sich mehr und mehr als irrig. Im Spruchbuch ist das Verhältniß der Peschitto und des Targums sogar das umgekehrte; das Targum der Sprüche gibt den masoretischen Text mit Benutzung der Peschitto wieder, die hie und da sich zeigenden Berührungen mit LXX sind durch Peschitto vermittelt.² Daß aber Hieronymus in seiner Uebersetzung nach der *Hebraea veritas*, der kirchlichen Vulgata, zuweilen der LXX gegen den Grundtext folgt, ist mit Hitzig daraus zu erklären, daß er ein Exemplar der bereits vorhandenen, aus LXX geflossenen lateinischen Uebersetzung zu Grunde legte. Daher kommt es daß hinter 4, 27 die zwei in LXX angefügten Disticha stehen geblieben sind und daß wir statt des Einen Distichs 15, 6

1) Vgl. auch J. Gottlob Jäger, *Observationes in Proverbiorum Salomonis Versionem Alexandrinam* 1788; de Lagarde, Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien 1863; M. Heidenheim, Zur Textkritik der Proverbien, in dessen Vierteljahrsschrift für Deutsch- und Englisch-Theologische Forschung und Kritik in No. VIII (1865) und IX. XI (1866). Eigentümlich und hie und da dem hebr. Original genähert ist der von Procopius in seiner *Ἐκρηνεία εἰς τὰς παροιμίας* zu Grunde gelegte Text der LXX (bei Angelo Mai in t. IX seiner *Classici Auctores*), den Heidenheim beigezogen hat. Wie bald sogar der hexaplarische Text in Schwanken gerieth, zeigt das Scholion des Evagrius in den von Tischendorf in seiner *Notitia* 1860 aus einer Handschrift von Patmos herausgeg. *Σχόλια εἰς τὰς παροιμίας* von Origenes.

2) s. Dathe, *De ratione consensus Versionis Syriacae et Chaldaicae Proverbiorum Salomonis* (1764), in dessen von Rosenmüller herausg. *Opuscula*.

zwei lesen: *In abundanti* (nach der LA בִּירָבִי statt בִּירָא des masor. Textes) *justitia virtus maxima est, cogitationes autem impiorum eradicabuntur. Domus (בֵּית) justi plurima fortitudo, et in fructibus impij conturbatio*, indem Hieron. die zwei Uebersetzungsversuche der LXX stehen gelassen und den zweiten nach dem Grundtext berichtigt hat.¹

Die uns in griechischen und syrischen Quellen erhaltenen Bruchstücke der Uebersetzungen Aquila's, Symmachus', Theodotions u.s.w. hat neuerdings vollständiger noch als es von Montfaucon geschehen konnte, Frid. Field in seinem Werke *Origenis Hexaplorum quae supersunt etc. (Oxonii 1867. 4)* zusammengestellt. Von eigentümlichem Interesse ist die in nur Einer Handschrift der St. Marcusbibliothek vorliegende jüngere Uebersetzung des Grundtextes in kühner, an seltenen und neugebildeten Wörtern reichen Sprache von einem unbekannten Verf. und aus noch immer unermittelter Zeit (*Graecus Venctus*), s. d' Anse de Villosion, *Nova Versio Graeca Proverbiorum, Ecclesiastis, Cantici Canticorum etc. Argentorati 1784*) und dazu die *Animadversiones* von Jo. Ge. Dahler ebend. 1786).

*

*

Die Literatur der Auslegung des Spruchbuchs findet man bei Keil, Einleitung in das A.T. (1859) S. 346 f. Das linguistisch bedeutendste ältere Werk ist der Comm. von Albert Schultens (*Lugduni Batavorum 1748. 4*), dessen Verdienste um semitische Philologie und alttest. Exegese Mühlau in der Luth. Zeitschrift 1870, 1 nach Gebühr in Erinnerung gebracht hat; der von Semler bevorwortete Vogel'sche Auszug (*Halae 1769*) ersetzt das Originalwerk durchaus nicht. Aus Schultens' und zwar Schröders Schule stammen die Anmerkungen von Alb. Jac. Arnoldi, mütterlicherseits Schultens' Enkel, welche Schultens' Sohnessohn, Heinr. Alb. Schultens, lateinisch (*Lugduni Bat. 1783*) herausgegeben hat. Unter den Commentaren englischer Ausleger nimmt der lateinisch geschriebene von Thomas Cartwright (*Amstelredami 1663. 4*) neben der *Exposition of the Book of Proverbs* von Charles Bridges (Ausz. 4. London 1859) immer noch eine ehrenvolle Stelle ein; auch die *Critical Remarks on the Books of Iob, Proverbs etc.* (Oxford 1772. 4) verdienen Beachtung. Zu den neuern Commentaren sind seit dem Verzeichnis der Auslegungsliteratur bei Keil die von Elster (1858) und Zöckler (1867 innerhalb des von J. P. Lange herausgegebenen Theologisch-homiletischen Bibelwerks) hinzugekommen; die c. 25 — 29 hat Rud. Stier in zwei Schriften: „Der Weise ein König“ und „Salomonis Weisheit in Hiskias-tagen“ 1849 und die c. 30. 31 in einer Schrift „Die Politik der Weisheit“ 1850 besonders ausgelegt. Neununddreißig Seiten Bemerkungen zu

1) Auch die äthiopische Uebersetzung ist wie im Einzelnen so im Ganzen und Großen von LXX abhängig, indem sie das Buch der Sprüche in Sprüche (*ἡγομιῶς*) c. 1—24 und Unterweisungen (*παίδεῖαι*) Salomo's c. 25—31 theilt, s. Dillmann in Ewalds Jahrb. 5, 147. 150.

den Sprüchen bietet die von Mühlau herausgegebene Abth. III (1865) der Neuen exegetisch-kritischen Aehrenlese von Friedr. Böttcher. Den Comm. zu den Sprüchen in Cahens französ. Bibelwerk hat Leop. Dukes 1841 gearbeitet, der Verf. der Rabbinischen Blumenlese 1844 und der Schrift Zur rabbinischen Spruchkunde 1851. Dort findet man auch die jüdischen Ausleger aufgezählt bis auf L. H. Loewenstein, dessen Comm. (1838) werthvolle Beiträge zu kritischer Feststellung des masoretischen Textes enthält, wobei Heidenheims handschriftlicher Nachlaß und auch der in meiner Vorrede zu Baers Psalter-Ausgabe und in dem *Specimen lectionum* der Baer'schen Genesis-Ausgabe erwähnte Codex vom J. 1294 benutzt sind. Unter die besten Arbeiten Malbim's gehört nächst dem Comm. zu Jesaia auch der zu Mischle (Warschau 1867).

I. Das ältere Spruchbuch c.I—XXIV.

Aufschrift und Motto I, 1—6.

Der äußere Titel d. h. die synagogale Benennung des gesamten Spruchbuchs lautet seinem Anfangswort nach מִשְׁלֵי (*Mischle*). Origenes bei Eus. *h. e.* VI, 25 hat dafür *Μισλόθ* d. i. מִשְׁלֹת, was in Talmud und Midrasch als Benennung des Buchs nach seinem Inhalt vorkommt. In ähnlicher Weise wechseln als Psalter-Name רחלים und רחליות. Auf diesen äußeren Titel folgt der welchen das Spruchbuch und zwar, auf seine allmähliche Entstehungsweise gesehen, zunächst das ältere sich selbst gibt. Er reicht von 1, 1 bis 6 und nennt nicht allein Inhalt und Autor, sondern preist es auch an von Seiten der Dienste, die es leisten kann und möchte. Es enthält *Sprüche Salomo's des Sohnes Davids, Königs Israels*. Die Bücher der נבואה und חכמה, eingeschlossen das Hohelied, betiteln so sich selbst, unter den Geschichtsbüchern nur die Denkwürdigkeiten Nehemia's. מִשְׁלֵי hat *Dechî*, um es von dem folg. complexen Genitiv, den es regirt, abzuheben¹, und מִלְכֵּה יִשְׂרָאֵל ist zum zweiten Hemistich gemacht, weil zu שְׁלֵמָה, nicht zu דָּוִד gehörig.² Was den Grundbegriff von מִשְׁלֵי betrifft, so lassen wir die in Gesch. der jüd. Poesie S. 196 versuchte Zurückführung des V. מִשְׁלֵי, aram. מִחַל auf die וֹ/חַל sanskr. *tul* (wov. *tulâ* Wage, Aehnlichkeit), lat. *toll-ere* auf sich beruhen; die Vergleichung des arab. *مثل* führt sicherer zu gleichem Ziele. „מִשְׁלֵי“ bed. nicht, wie Schultens und nach ihm Andere lehren, *effigies ad similitudinem alius rei expressa*, v. מִשְׁלֵי in der sinnlichen Grundbed. *premere, premente manu tractare*. Denn das entsprechende arab. *مثل* bed. das gar nicht, sondern: stehen, sich darstellen, daher dann: ähnlich s., eig. sich als etwas darstellen, es repräsentiren, und im Hebr. auch: herrschen, eig. mit עַל auf oder über etwas stehen, mit אָ es aufrecht erhalten, wie قَام mit ب *rem administravit* [s. Jesaia S. 691]. So z. B. Gen. 24, 2 von Eliezer: הַמִּשְׁלֵי בְּכָל-אֲשֶׁר-לִי sein (Abrahams) ganzes Eigentum verwaltete (Lth.: *der allen seinen gütern furstund*). Also מִשְׁלֵי uneigentliche Rede, welche die eigentliche vertritt, Gleichnis; daher dann Parabel oder kürzerer Sinnspruch, Sprichwort, insofern sie urspr. etwas Besonderes ausdrücken, welches aber dann, als allgemeines Symbol, auf alles andere Gleichartige angewendet wird

1) Norzi hat מִשְׁלֵי irrig mit *Munach*. Das מ ist übrigens masoretisch *majusculum*, wie das כ, ש und א in den Anfängen der Thora, des Hohenliedes und der Chronik.

2) Wenn es zu דָּוִד gehören sollte, müßte מִלְכֵּה יִשְׂרָאֵל בְּדָוִד accentuirt sein.

und insofern bildlich steht. Ein Beispiel bietet 1 S. 10, 11 f. Falsch leitet man die Bed. des Worts davon her, daß solche Denksprüche oder Sprichwörter gewöhnlich Vergleichenungen enthielten oder in bildliche Rede eingekleidet wären; denn das ist gerade bei den wenigsten der Fall: die ältesten haben die allereinfachste und speziellste Fassung“ (Fl.). Hienach ist מַשַּׁל seinem Wurzelbegriff nach das mit etwas Stehende = etwas dastehn Machende = Darstellende. Dieses Darstellende kann eine Sache oder Person sein, wie z. B. sich sagen läßt, Iob sei ein מַשַּׁל d. i. Repräsentant, Gleichnis, Typus Israels (s. das von mir herausgegebene Werk עֵץ

חַיִּים von Ahron b. Elia c. 90 S. 143), und wie im Arab. مَثَل (gewöhnlicher مَثَل = מַשַּׁל vgl. מַשַּׁל Iob 41, 25) ganz so allgemein wie das etymo-

logisch verwandte *instar* (v. *instare*) gebraucht wird. Im Hebr. aber ist מַשַּׁל immer darstellende Rede mit den hinzugedachten Merkmalen des Verblühten und Körnigen z. B. das Spottgedicht, welches den dem es gilt als Straf- und Warnungsexempel hinstellt Hab. 2, 6., insbes. aber, wie dort definirt wird, die Gnome, der Denk- oder Sittenspruch, insofern dieser allgemeine Wahrheiten in scharf umrissenen Kleingemälden darstellt. Nun folgt die Angabe des Zwecks, welchem diese Sprüche dienen, zunächst im Allgem. v. 2: *Zu erkennen Weisheit und Zucht, zu verstehen verständige Reden.* Sie wollen den Leser einerseits in Weisheit und Zucht einweihen, andererseits ihn zum Verständnis verständiger Reden anleiten, indem sie selbst solche Reden enthalten, in denen scharfer und tiefer Verstand ist, und den Verstand dessen schärfen, der sich damit beschäftigt.¹ Wie Schultens den Grundbegriff des neuerdings häufig mit sanskr. *vid* wissen (wovon mittelst Gunirung *vêda* Wissen) zusammengebrachten דָּע bereits richtig nach דָּע, als *deponere, penes se condere* bestimmt hat: so erklärt er auch חֲכָמָה richtig *soliditas*; es bed., v. חָכַם חָכְמָה (s. zu

Ps. 10, 8) fest s., eig. die Dichtigkeit und dann wie *πυκνότης* die Tüchtigkeit, die Lebensweisheit und in höherem allgemeinen Sinne die Erkenntnis der Dinge in dem Grunde ihres Wesens und in der Wirklichkeit ihres Daseins. Neben der Weisheit steht die Moral מוֹסֵר, eig. die Zucht d. i. sittliche Zurechtweisung und demgemäß Selbstbeherrschung und Selbstleitung, v. מוֹסֵר = מוֹסֵר verw. אָסַר, eig. *adstrictio* oder *constrictio*; denn der Nominalvorschlag מֵ bed. sowol *id quod* oder *aliquid quod* (ὃ, τι) als *quod* in conjunctionellem Sinne (ὅτι) und bildet also theils concrete Begriffe (wie מוֹסֵר = מוֹסֵר Fessel) als abstracte. Der nächste allgemeine Zweck der Sprüche ist לָמַד Insichaufnahme von Weisheit und sittlicher, durch Erziehung und Uebung vermittelter Bildung; ein zweiter: zu verstehen Verständigkeits-Aussprüche d. i. von Verständigkeit ausgehende und solche zum Ausdruck bringende (vgl. אָמַר אָמַר 22, 21). Von einem *Kal* בֵּין geschieden s. (wov. בֵּין zwischen, Constr. v. בֵּין Zwischenraum) bed. das *Hi*. הֵבִין unterscheiden, verstehen; בִּינָה ist dem Sinne nach das

1) לָמַד bei Loewenstein richtig mit *Dechî* nach Cod. 1294, s. über die Regel, nach welcher der Vers getheilt ist, *Thorath Emeth* p. 51 §. 12.

n. actionis dieses *Hi.* und bed. die Verständigkeit als die im Besitze der rechten Kriterien befindliche Fähigkeit, das Wahre und Falsche, das Gute und Böse (1 K. 3, 9), das Heilsame und Verderbliche zu unterscheiden. Im Folg. wird nun 2^a in v. 3—5, dann 2^b in v. 6 auseinandergelegt, zunächst die unmittelbare Bestimmung v. 3—5: *Zu erlangen einsichts-volle Zucht, Gerechtigkeit und Recht und gerades Wesen, darzureichen Unerfahrenen Klugheit, der Jugend Erkenntnis und Ueberlegung; es höre der Weise und gewinne an Lehre, und der Verständige Verhaltensregeln eign' er sich an.* Mit dem von Insichaufnahme gemeinten דעת wechselt das von geistiger Hinnahme und Aneignung gemeinte synonyme (s. 2, 1) דעת, welches, auf das Verhältnis des Lehrers und Lernenden bezogen, das Correlat von דעת παραδιδόναι tradere ist (9, 9). מוסר השכל aber ist das was, wenn חכמה ומוסר verschmelzen, herauskommt: Einsichts-Zucht d. i. solche Sittlichkeit und Sittigkeit, welche nicht auf äußerlicher Uebererbung, Anerziehung, Nachahmung und Gewöhnung beruht, sondern mit vernünftiger Erkenntnis des Warum und Wozu verbunden ist; השכל wie 21, 16 (vgl. השקט das Ruhehalten Jes. 32, 17) substantivisch gebrauchter *inf. abs.*, von שכל (wov. שכל intellectus) שכל verflechten, indem das Durchdenken als ein Verflechten, Compliciren, Configuriren der Gedanken (der Syllogismus gleichsam als אשכול aram. Traubenkamm) vorgestellt ist (womit auch סכל Thor und הסמיך thöricht handeln, von der Gedanken-Confusion, der Begriffs-Verwirrung,

vgl. עַל Verstand und השכל, zusammenhängt). Die in 3^b folgende Synonymen-Reihe (vgl. 23, 23), welche unmittelbares Objekt zu לקחה zu sein sich nicht wol eignet, setzt sich aus dem מוסר השכל als Entfaltung seines Inhalts heraus, als ob es hieße: dasjenige nämlich, was pflichtmäßig und recht und redlich ist. Mit dem häufigen Begriffspaar צדק ומשפט (2, 9) oder משפט וצדק (Ps. 119, 121) wechselt וצדק oder auch וצדק (21, 3). Die Bemerkung Heidenheims, daß in צדק der Begriff des *justum* und in צדק der des *aequum* vorwiege, ist dadurch veranlaßt, daß nicht צדק, sondern צדקה δικαιουσσύνη im Sinne der Mildthätigkeit und dann geradezu das Almosen (ἐλεημοσύνη) bed. (s. zu 10, 2), aber auch צדק bed. öfter eine Sinnes- und Handlungsweise, welche nicht durch Gesetzesbuchstaben und Talio, sondern durch die Liebe normirt ist (s. zu Jes. 41, 2. 42, 6). צדק und צדקה verhalten sich ungef. wie Rechtbeschaffenheit und Gerechtigkeit, welche handelnd jene in Ausübung bringt. משפט (v. שפט schlichten, richten, vgl. שפט schlicht s.) ist das Recht und das

Rechte worin es sich verwirklicht, hier, subjektiv gewendet, der Rechts-sinn.¹ משפטים (defektiv für משרים v. משר gerade, eben s.) ist Pluraletantum, für dessen Sing. משר (n. d. F. משר) die Form משר (in gleichem ethischen Sinne z. B. Mal. 2, 6) gebräuchlich ist; es heißt so gerade d. i. rechtmäßige, aufrichtige d. i. hinterhaltlose, redliche d. i. pflicht- und

1) Nach Malbim ist משפט das fixirte objektive Recht, צדק die Gerechtigkeit, welche nicht ohne weiteres nach dem Gesetzesbuchstaben, sondern je nach Sache und Person entscheidet.

wortgetreue Sinnes- und Handlungsweise. Eine neue Wendung der Bestimmung und Zweckdienlichkeit dieses Spruchbuchs v.4: es will den Einfältigen Witzigung darreichen. Die Form פְּתָאִים (in welcher wie in גִּוִּים das י plur. ungeschrieben bleibt) ist in dieser ihrer Schreibung (vgl. 7, 7. 8, 5. 9, 6. 14, 18. 27, 12) Zwitterform¹, gemischt aus פְּתָאִים (1, 22. 32., wofür einmal *plene* פְּתָאִים 22, 3) und פְּתָאִים (7, 7); diese zwei Formen mit י und Uebergang des י in א wechseln in den Pluralen solcher Nmm. wie פְּתָאִים, Segolatform „v. פְּתָאִים (verw. פְּתָאִים) offen s., eig. der Offenherzige d.h. dessen Herz jedem Einflusse Anderer offen steht, der Arglose, Gutmütige — eine *vox media*, im Hebr. gew. (obwol nicht immer, vgl. z. B. Ps. 116, 6) *in malam partem*: der Alberne, Einfältige, der sich leicht beschwatzen und verführen läßt, wie ähnliche WW. in andern Sprachen, lat. *simplex*, gr. *εὐήθης*, franz. *naïf*; im Arab. hingegen in der Form فَتًى stets im guten Sinne: ein durch traurige Erfahrungen noch nicht mistrauisch gemachter und niedergedrückter, hoch- und edelgesinnter Mensch, daher bes. *juvenis ingenuus, vir animi generosi*“ (Fl.). Die פְּתָאִים Unselbständigen bedürfen der עֲרֻמָּה; weshalb, sagt 14, 15 vgl. 8, 5. 19, 25. Das N. עֲרֻמָּה (eine eben solche Feminin-Segolatform wie הֶרְמָה) bed. hier *colliditas* in gutem Sinne, während das entsprechende arab. عَرْم (wol zu unterscheiden v. عَرْم abschälen, bloßlegen *nudare*) nur in üblem Sinne von böswilligem, chicanirendem Betragen üblich ist. Im Parallelgliede ist das generell (collektiv) gemeinte עֵר der Unreife, der erst zu geistiger und sittlicher Klarheit und Festigkeit gelangen soll; ein solcher bedarf der *peritia et sollertia*, wie Fl. treffend übers., denn דַּעַת ist erfahrungsmäßiges Wissen und מְזֻמָּה (v. זָמַם), der Wurzelbed. nach zusammenpressen *comprimere*, dann, auf geistige Concentration übertragen: sinnen) bed. im Sing. *sensu bono* die Fähigkeit, die rechten Vorsätze zu fassen, die rechten Maßregeln zu ergreifen, die rechten Pläne zu entwerfen. In v. 5 gehen die Infinitive des Zwecks der Abwechslung halber in selbständige Sätze über. Daß יִשְׁמַע nicht *audiet*, sondern *audiat* bedeuten will, zeigt 9, 9; וְיִסָּחֵם ist aber auch selbst Jussiv (mit zurückgegangenem Ton vor dem vornbetonten לִבָּהּ, vgl. 10, 9 und dagegen den wie 2 S. 24, 3 unterbliebenen Tonrückgang 16, 21. 23) mit consecutivem י (= arab. ف): er möge hören, so wird er . . oder: damit er. Wer weise ist wird eingeladen, diese Sprüche zu hören, um Lehre (*doctrinam*) hinzuzufügen zu der welche er bereits besitzt, nach dem Erfahrungssatz 9, 9. Mt. 13, 12. Das Segolat לִבָּהּ, welches *in pausa* sein ־ festhält (wie ebenso בְּמִשְׁכָּח, יִשְׁעֵי, צִמְחָה, aber auch מְלָךְ, צֶדֶק, מְלָךְ u. a.) bed. Hinnahme und concret was man mit Ohr und Geist in sich aufnimmt, daher Lehre (*διδασκαλία*) mit dem Zwecke der ἀποδοχή wie schon Dt. 32, 2 (parall. אִמְרָה wie 4, 2 הוֹרָה) und dann in den Besitz des Empfängers übergegangene Gelahrtheit, Kenntnis, Wissenschaft (Jes. 29, 24 parall. בִּינָה). Schultens vergleicht das von Befruchtung der weiblichen Palme durch den Blütenstaub der

1) Ebenso עֲפָאִים Ps. 104, 12. וְכַבָּאִים 1 Chr. 12, 8., vgl. *Michtol* 196^a. In v. 22, 32 fehlt das stumme א.

männlichen übliche arab. **لَقِحَ**. Das Partic. **לָבִין** (dessen Finitum nur ein-

mal Jes. 10, 13 vorkommt) ist das Passiv oder Reflexiv des **Hi. לָבִין** ver-
ständigen, verstehen machen: ein Verständiger oder der sich verstan-
digen läßt und also Verständiger — wer das ist möge durch diese Sprü-
che **לָבִין** erwerben. Dieses Pluraletantum (wahrscheinlich zusammen-
hängend mit **לָבִין** Schiffer, eig. der mit den **לָבִין** Schiffsseilen zu thun hat,
bes. die Segel handhabt, LXX *κυβέστησαν*) bed. Leitung, Lenkung, Kunst,
etwas zu leiten (Iob 37, 12 von Gottes Kunst, die Wolken zu steuern)
und, pluralisch gedacht, die Maßnahmen, Anschläge in gutem oder auch
wie 12, 5 bösem Sinne, hier leitende Gedanken, maßgebende Grundsätze,
zweckmäßige Regeln und Maximen, wie 11, 14 kluge Regierungsmaß-
regeln, 20, 18. 24, 6 von Strategemen; Fl. vergleicht das arab. *tedbir* (Lei-
tung, v. **לָבִין**) mit seinem Plur. *tedbir* und das weitschichtige syr. *dùboro*
Führung, Veranstaltung u. s. w. Nun wird die 2^b angegebene mittelbare
Bestimmung dieser Sprüche auseinandergelegt, indem wieder in die In-
finitivconstruction eingelenkt wird: der Leser soll an diesen Sprüchen
oder mittelst derselben als eines Schlüssels derartige Sinnsprüche über-
haupt (wie solche 22, 17 ff. angehängt sind) verstehen lernen v. 6: *Zu*
verstehen Sinnspruch und Bildrede, Worte Weiser und ihre Räthsel.
In Gesch. der jüd. Poesie S. 200 f. ist die Herleitung des N. **מְלִיצָה** von
לָבִין in der Wurzelbed. leuchten, sanskr. *las* mit den häufigen Bedd. *lu-*
dere und *lucere* versucht worden; das Arabische aber legt eine andere
Wurzelbed. nahe. „**מְלִיצָה** von der **لَصَّ** *flexit, torsit*, also eig. *oratio*
detorta, obliqua, non aperta; daher **לָבִין** Spötter, eig. *qui verbis obliquis*
utitur; ebenso **Hi. לָבִין** verspotten, aber auch *verba detorta retorquere*
d. h. dolmetschen, erklären“ (Fl.). Von den für **חֵידָה** zur Wahl stehen-
den Wurzelbegriffen: scharf, spitz s. (wov. **חָד** viell. verw. mit sanskr.
katu scharf von Geschmack, aber nicht mit *acutus*) und verschlungen s.
(vgl. **אָנָד**, **אָנָד**, **אָנָד**, anklingend an das zur Zeit noch dunkle *catena*) ist
bereits zu Ps. 78, 2 dem letzteren der Vorzug gegeben worden. „Die Wur-
zelbed. bietet das arab. **حَاد** drehen, wenden (wov. *hid* biege ab, weiche
aus!), daher **חֵידָה** sowol *στροφαή*, List, Rank, als auch Räthsel, dunkler
Ausspruch, *perplexum dictum*“ (Fl.). Den sinnlichen Grundbegriff weist
das von Schult. verglichene **حَبْدَة** als Benennung des Knotens im Horn
des Steinbocks auf. In der nachbiblischen Technik ist **חֵידָה** das eig.
Räthsel und **מְלִיצָה** die Poesie (neben **חֵידָה** der poetischen Prosa). Der
Graec. Venet. übers. es *ἑντροφελαν*.

Auf den Titel des Buchs folgt dessen Motto, Symbolum, Wahlspruch
v. 7: *Die Furcht Jahve's ist der Erkenntnis Anfang, Weisheit und*
Zucht ist Narren verächtlich. Das 1. Hemistich spricht den obersten
Grundsatz der israel. Chokma aus, wie er sich auch 9, 10 (vgl. 15, 33)
Iob 28, 28 findet und in Ps. 111, 10 (von wo LXX hier eine 2. Zeile ein-
geflochten hat) übergegangen ist. **חֵידָה** vereinigt in sich wie *ἀρχή* die Be-
griffe von *initium* (wonach J. H. Michaelis: *initium cognitionis, a quo*
quisquis recte philosophari cupit auspiciū facere debet) und *princi-*
pium d. i. der Basis und zwar der triebkräftigen, also der Wurzel (vgl.

Mi. 1, 13 mit Job 19, 28).¹ Die Weisheit kommt von Gott und wer diesen fürchtet überkommt sie (vgl. Jac. 1, 5 f.). **יִרְאַת ה'** ist ehrfürchtige Unterordnung unter den Allesbedingenden, und zwar, da absichtlich **יִרְיָה**, nicht **אֶל־הֵימָן** (הֵימָן) gesagt wird, unter den Einen, den Schöpfer und Regierer der Welt, welcher Israel das Gesetz gegeben und auch außerhalb Israels seinen heiligen Willen nicht unbezeugt läßt; die Kehrseite der Furcht Jahve's als des Allheiligen ist **שִׁנְאָת רֵעַ** 8, 13 (nachbiblisch **חֲסָא** **יִרְאַת**). Die invertirte Wortstellung 7^b will sagen, daß die Weisheit und Zucht, welche man auf dem Wege der Gottesfurcht erlangt, nur von **אֲוִלִּים** verachtet wird, d. i. den Verdickten, Verdumpften, Verdummten, s. über das Stammwort **אֵל** **אֵל** *coalescere, cohaerere, incrassari* Jes. S. 424 und zu Ps. 73, 4. Schon Schult. vergleicht richtig *παχείς crassi pro stupidis*.² **בָּזָה** hat den Ton auf *penult.* und kommt also von **בָּזָה**; die 3 *pr.* von **בָּזָה** würde **בָּזָה** oder **בָּזָה** lauten. Das Perf. (vgl. v. 29) ist nach lat. *oderunt* (Ges. §. 126) zu beurtheilen.

Erste einleitende Spruchrede I, 7—19.

Warnung vor Gemeinschaft mit denen die an Leben und Eigentum des Nächsten sich versündigen.

Nachdem der Herausgeber den Zweck angegeben, dem sein Spruchbuch dienen soll, und den Grundsatz, auf den es basirt ist, verräth sich auch sofort, für wen er es bestimmt hat: es hat vorzugsweise das heranwachsende Geschlecht im Auge v. 8—9: *Höre mein Sohn, die Zucht deines Vaters, und entschlage dich nicht der Unterweisung deiner Mutter; denn ein lieblicher Kranz sind jene deinem Haupte und Halsketten deiner Kehle.* „Mein Sohn“ sagt der Weisheitslehrer zu dem Schüler, den er vor sich hat oder vor sich zu haben denkt, als väterlicher Freund; die neuest. Vorstellung der Zeugung in ein neues geistiges Leben 1 Cor. 4, 15. Phil. 10. Gal. 4, 19 liegt außerhalb des alttest. Vorstellungskreises: der Lehrer fühlt sich als Vater kraft seiner wolmeinenden fürsorgenden zärtlichen Liebe. Vater und Mutter sind des Angeredeten leibliche Eltern. Wenn der Talmud **אבִּיר** von Gott und **אִמָּה** von der Gemeinde (**אִמָּה**) versteht, so ist das nicht grammatisch-historische Deutung, sondern praktische Aus- und Umdeutung in Midraschweise. Eben-dieselbe Ermahnung (mit **נָצַר** statt **שָׁמַע** und **מִצְוָה** statt **מִוִּסֵּר**) wiederholt sich 6, 20 und ebenso ist was in Einem Satze von den Eltern gesagt werden könnte auch 10, 1 auf zwei synonyme Parallelsätze vertheilt. Wolbedacht ist das gestrengere **מִוִּסֵּר**, welches den Gedanken an empfindliche Zuchtmittel nahe legt (13, 24. 22, 15. 23, 13 f.), dem Vater zugetheilt, und die lediglich durch das Wort vermittelte **תִּירָה** der Mutter; auch die

1) In Sir. 1, 14. 16 hat der Syr. beidemale **רִישׁ חִכְמָתָא**, aber das zweite Mal, wo die griech. Uebersetzung *πλησμονή σοφίας* hat, mag **רִישׁ חִכְמָתָא** (nach Ps. 16, 11) im Urtexte gestanden haben.

2) Curios ist Malbims Erklärung: die Skeptiker, v. **אֲוִלִּים** vielleicht!

Weisheit sagt immer *חורתי* und nur einmal 8,10 *מִסְכְּרִי הָאֵם*, welches auch wie neutrishes *illa* gebraucht wird z. B. Iob 22, 21., geht hier auf die väterliche Zucht und mütterliche Belehrung zurück. Diese als folgsam hingenommene und befolgte werden des Kindes schönste Zierde. *לִירָה* v. *לִירָה* winden, wickeln (*לִירָה*, wov. auch *לִירָה* = *לִירָה* wie *לִירָה* aufwallen = *לִירָה*) bed. Windung, Gewinde und insbes. Kranz; Anmuts-Kranz ist s. v. a. ein anmutiger, *corolla gratiosa*, wie Schult. übers., vgl. 4, 9., wonach die Weisheit solchen Kranz verleiht.¹ *פְּנָקִים* (oder *פְּנָקִים* Richt. 8, 26) sind Halsketten, Halsgeschmeide, Denom. von dem im Arab. und Aram. gebräuchlichen *عُنُق* *עֵינָק* Nacken (viell. von *עֵינָק* = *עֵינָק* niederdrücken, von schwerer Bürde, vgl. *αὐχέν*, ahd. *hnacch*). *גְּרָגְרוֹת* ist wie *fauces* die Gurgel oder Kehle, deren man sich zum Hinunterschlingen (arab. *garğara*, *tagarğara*) bedient — ein Extensivplur. (Böttcher §. 695) und eher als *גְּרָגְרוֹת* zur Bezeichnung der äußeren Kehle geeignet; jedoch gebraucht Ezechiel auch *גְּרָגְרוֹת* (16, 11) wie unser Dichter *גְּרָגְרוֹת* (3, 3. 22. 6, 21) zur Bez. des Vorderhalses.² Der allgem. Mahnung folgt nun spezielle Warnung v. 10: *Mein Sohn, wenn Sünder dich verlocken, willfahre nicht*. Nachdrücklich wiederholt sich *בְּנִי*.³ Die Intensivform *חֲפָקִים* bed. Menschen, denen die Sünde zur Gewohnheit geworden, also lasterhafte. *פָּהָה* ist nicht Denom.: zu einem *פָּהָה* machen oder machen wollen; die Bed. bereden (mit *πειθεῖν* zusammenklingend) gewinnt *פָּהָה* von der Wurzelbed. des *Kal* aus, indem es sich wie *pandere* (*januam*) zu *patere* verhält: offen, zugänglich, empfänglich machen, näml. für Zureden. Die Warnung 10^b ist wie ein vom Abgrund zurückschreckender Ruf so kurz als möglich. In der Form *חֲפָקִים* (v. *חֲפָקִים* einwilligen, wollen, s. Wetzstein zu Iob S. 349) fehlt das präformative *א* wie in *חֲפָקִים* 2 S. 19, 14 vgl. Ps. 139, 20. Ges. §. 68, 2., und statt *חֲפָקִים* (= *חֲפָקִים* 1 K. 20, 8) ist nicht *חֲפָקִים* (vgl. 11, 25), sondern nach aram. Weise (vgl. *חֲפָקִים* vocalisirt; ebendahin gehört die auf *Zere* auslautende Form *חֲפָקִים*, worüber zu Gen. 26, 29 u. Jes. S. 648. Ges. §. 75 Anm. 17. Aus der Zahl der Sünder, die zu ihrer Beschönigung und Verstärkung Theilnehmer werben, werden nun die beispielsweise herausgehoben, welche die Habsucht zu Mördern macht v. 11—14: *Wenn sie sagen: Geh mit uns, wir wollen lauern auf Blut, nachstellen Unschuldigen ohne Ursach; wollen der Hölle gleich sie lebendig verschlingen und in vollem Wolsein gleich Hinabfahrenden zur Grube. Allerlei kostbar Gut erlangen wir, füllen unsere Häuser mit Beute. Dein Loos solst du werfen in unserer Mitte, Eine Kasse nur haben wir alle*. Das V. *אָרַב* bed. *nectere* fest (*רָב* dicht) verflechten (s. zu Jes. 25, 11) und insbes. (aber so daß es ohne Ellipse sein

1) In *לִירָה חָן* hat *חָן* wie *אֵשׁ* 6, 27 verbindendes *Schalscheleth*, weshalb auch das Pasek-Zeichen dahinter wegleibt. Dieses Klein-Schalscheleth kommt nur 8 mal vor, s. *Thorath Emeth* p. 36.

2) Die Schreibung variirt sehr: hier und 6, 21 *לְגִרְגְּרוֹתָהּ*; 3, 3 *לְגִרְגְּרוֹתָהּ*; 3, 22 *לְגִרְגְּרוֹתָהּ*. So nach Masora und correkten Texten.

3) Das *Pazer* von *בְּנִי* hat den Werth eines *Athnach*, s. Accentsystem XIX §. 7.

Obj. in sich selbst trägt) *insidias nectere* = *insidiari*. Ueber לָרֹם bem. Fl.: „Entw. elliptisch für לְשִׁפְּחָה-רֹם (jüd. Ausl.) oder, was der Parallelismus und der Sprachgebrauch dieses Buches mehr empfehlen, *per synecdochen* für: einem Menschen, mit bes. Rücksicht auf sein zu vergießendes Blut (vgl. unseren Ausdruck: ein junges Blut, mit der unterliegenden Vorstellung des Blutes inwiefern es durchschimmernd den Körper färbt, oder ihm Leben und Kraft verleiht) wie Ps. 94, 21.“ So wie im nachbiblischen Hebräisch בָּשָׂר וָדָם (oder auch umgekehrt *αἷμα καὶ σάρξ* Hebr. 2, 14) vom Menschen als solchem zu sagen ist im A. T. noch nicht üblich, jedoch geht רֹם zuweilen wie נַפֶּשׁ synecdochisch auf die Person, nie aber mit Bezug auf das Blut als Wesensbestandtheil der Leiblichkeit, sondern immer mit Bezug auf gewaltsame Tödtung, welche Leib und Blut scheidet (Psychol. S. 242); an u. St. erklärt sich לָרֹם durch das Mi. 7, 2 damit wechselnde לְרָמִים: laßt uns lauern auf (zu vergießendes) Blut. Das V. צִפֵּן wird nie wie צִמֵּן mit חֲבָלִים, מְקַשְׁשִׁים, פֶּחַח, רֶשֶׁת verbunden, man hat also auch derer keines hier zu ergänzen: die in der Lautgruppe צה ausgedrückte Vorstellung des Breitschlagens (wov. צִפְּהָ *diducendo obducere*) ist in die des sich Zusammennehmens, an sich Haltens, Spähens und Lauerns übergegangen, weshalb צִפֵּן (sinnverw. das wie צִמֵּן die für die Bed. charakteristische dumpfe Labialis aufweisende aram. und arab. כִּמֵּן) im Sinne von *speculari*, *insidiari* mit צִפְּהָ wechselt (vgl. Ps. 10, 8. 56, 7 mit 37, 32). Das Adv. הָרֵם (ein alter Accusativ v. הָרָן) bed. eig. gunst- oder schenkweise (*δωρεάν*, *gratis* = *gratius*) und demgemäß ohne Lohn oder auch ohne Ursach, was häufig s. v. a. ohne Schuld; nirgends aber bed. es *sine effectu qui noceat* d. i. schad- oder strafflos (Loewenst.). Man hat also entw. נִקְרִי הָרֵם „fruchtlos Sittenreinem“ (wie אֲיִרִי הָרֵם die mir grundlos Feinden Thren. 3, 52) zu verbinden: ihm dem seine Unschuld nichts hilft, den Gott trotz seiner Unschuld nicht gegen uns schützt (Schult. Berth. Elst. u. A.) oder הָרֵם zum V. zu ziehen, wofür sich Hitz. nach LXX Syr. Raschi Ralbag Imm. mit Recht im Hinblick auf 1 S. 19, 5. 25, 31 entscheidet, vgl. auch Iob 9, 17., wo die Accentfolge die gleiche (*Tarcha* transmutirt aus *Mugrasch*). Wie häufig (vgl. Jes. 28, 14f.) fließt in diesem הָרֵם das was der Schriftsteller denkt mit dem was die redend Eingeführten denken zusammen. In 12^a ist Hitzigs Uebers.: „wie die Hölle (verschlingt) was lebt“ schon deshalb unstatthaft, weil פֶּךְ mit Substantivkraft (wie *instar* Gleiche) gedachte Präposition, nicht aber Conjunction ist (s. zu Ps. 38, 14f.). הָרֵם gehört mit נִבְלָיִם zusammen und ist Acc. des Zustandes (حال nach der Terminologie der arabischen Grammatik), in welchem sie Schuldlose gleich der Hölle (der unersättlichen 27, 20. 30, 16) verschlingen wollen, näml. während diese ihre Opfer sich im Zustande der Lebensfrische befinden¹, ohne allen Zweifel wie Ps. 55, 16. 63, 10. 124, 3 in Sache und Ausdruck eine Anspielung auf das Geschick der Rotte Korah Num. 16, 30. 33. Ist dies der Sinn des הָרֵם, so hat רָמִימִים als Parallelwort die Voraussetzung für sich, *integros* nicht in ethischem Sinne, in welchem es allerdings als Synonym

1) Nur in diesem Sinne (wie der Hades bei Leibesleben) ist die vorliegende Accentuation des Verses (vgl. das Trg.) zu rechtfertigen.

von נָקִי 11^b statthaft wäre (vgl. 29, 10 mit Ps. 19, 14), sondern in physischem zu bed. (Gr. Ven. καὶ τελείως, Parchon wie Raschi: בְּרִיאַת וְשִׁלְמִים, s. Böttcher *de inferis* §. 293); dieser physische Sinn ist für חַם durch Job 21, 23., für חַם wahrsch. durch Ps. 73, 4 (s. dort) belegbar, und warum sollte das in der Opferthora z. B. Ex. 12, 5 von Fehllösigkeit des Opferthiers gebräuchliche חַם nicht auch einen solchen חַם אֵשֶׁר אֵין-בּוֹ מָרוֹם (Jes. 1, 6) bedeuten können? Mitten in mangellosem äußeren Wohlbefinden wollen sie selbe verschlingen gleich Hinabfahrenden zur Grube (vgl. Ps. 28, 1. 88, 5 mit Jes. 14, 19) d. h. gleich solchen denen plötzlich der Boden unter den Füßen weggezogen wird, so daß sie spurlos in Grab und Hades versinken. Der genit. Verbindung חַיִּי בְּיָדֶיךָ (mit Tonrückgang) liegt die Verbindung des Finitums mit Ortsaccusativ Ps. 55, 16 zu Grunde. Ihrer Einladung zu dem sein Verwerfungsurtheil in sich selbst tragenden Gewerbe fügen sie v. 13 f.¹ als Köder die glänzende Selbstbereicherung bei, welche sie bei gleichberechtigter Kameradschaft in Aussicht stellen können. חַיִּי (v. חַיִּי הָאֵן *levem*, dann *facilem esse*, *être aisé*, *à son aise*) bed. *aisance*, Gemächlichkeit, Wohhabenheit und concret das wobei sich bequem leben läßt, also Geld und Gut (Fleischer zu Levy's Chald. WB. 1, 423 f.). Mit diesem in Mischle ungemein häufigen חַיִּי ist das seiner Grundbed. nach geradezu entgegengesetzte חַיִּי (v. חַיִּי *grave esse*) verbunden wie auch 12, 27. 24, 4.: schwerwiegende Habe die das Leben leicht macht. Doch soll damit nicht behauptet sein, daß dieses schon von Schult. bemerkte Oxymoron beabsichtigt oder auch nur daß es dem Sprachbewußtsein gegenwärtig sei. חַיִּי hat hier die ihm urspr. eigene Bed. des Erlangens wie Jes. 10, 14 des Hinlangens. חַיִּי (v. חַיִּי ab- und herausziehen, חַיִּי vgl. חַיִּי, חַיִּי, חַיִּי Jes. S. 447) ist das dem Feinde Abgezogene, *exuviae* und dann Kriegsbeute und Beute überh. חַיִּי (etwas anfüllen mit etwas) regirt doppelten Acc. wie das *Kal* (voll werden von etwas) Einen. In v. 14 sagt die Lockrede, wie es zur Verwirklichung des Verheißenen kommen wird. Die Ausleger haben hier Mühe, sich das was gemeint ist vorzustellen. Schließen Vertheilung durch das Loos und gemeinschaftliche Kasse sich nicht aus? Werden sie wirklich bei Verlosung der Beute zu gleichen Theilen auf die Länge gleich Viel in ihren Geldbeuteln haben? Oder ist gemeint, daß sie, abgesehen von dem Beuteltheil, der jedem durch das Loos zufällt, eine gemeinschaftliche Kasse haben, die bei eintretender Ebbe des Geschäfts für die Gesellschaftsbedürfnisse herhalten muß und an die sich vorderhand der neue Kamerad halten kann? Oder ist der Sinn nur, daß sie nach dem Grundsatz τὰ τῶν φίλων κοινὰ (*amicorum omnia communia*) einander wechselseitig so aushelfen werden, als ob sie alle nur Eine Kasse hätten? Der Sinn ist ungleich einfacher. Die Einheit der Kasse besteht darin daß die Beute, welche Einzelne von ihnen machen, nicht ganz oder auch nur vorzugsweise diesen, sondern Allen zusammen gehört und verlost wird, so daß

1) Hier in v. 14 ist חַיִּי mit *Munach* (nicht *Metheg*) der zweiten Silbe zu schreiben, s. *Thorath Emeth* p. 20. Accentuationssystem VII §. 2.

möglicherweise wer bei der Affaire gar nicht mitwirkte den größten Gewinnst ziehen kann. Bei dieser Vorstellung der Sache verhält sich 14^b zu 14^a begründend. Das gemeinsemitische כֶּסֶם ist noch jetzt in Syrien und anderwärts Name der Börse (Plur. *akjâs*), hier ist die Kasse (Procop. *χρημάτων δοχείον*) gemeint, welche durch den Ertrag des Geschäfts gebildet wird. Dieser Ertrag besteht nicht bloß in Geld, ist aber hier in seinem Geldwerth gedacht. Der anscheinende Widerspruch zwischen Verlosung und gemeinschaftlicher Kasse fällt fort, wenn was zunächst gemeinschaftliches Eigentum ist durch das Loos vertheilt wird, wobei die Zurückbehaltung eines Stammcapitals oder Reservefonds nicht ausgeschlossen ist.

Nachdem die Menschen beschrieben sind, vor deren Verlockung gewarnt wird, wiederholt sich die Warnung um so nachdrücklicher, um sich dann dreifach zu begründen v. 15: *Mein Sohn, gehe nicht auf dem Weg mit ihnen, enthalte deinen Fuß von ihrem Steige*. Wenn בִּרְךָ für sich allein nicht s. v. a. בִּרְךָ אֶתְּךָ sein kann, so ist אֶתְּךָ als seine Determination anzusehen.¹ Fuß (nicht Füße), wie Auge, Hand u. dgl. wird gern da gesagt, wo weniger die äußern Gliedmaßen als das was sie einheitlich vermitteln in Betracht kommt (4, 26 f.). *נִתְּבָה* v. *נִתְּבָה* bed. eig. das Erhöhte, insbes. den (erhöhten) Fußsteig. Erste Begründung v. 16: *Denn ihre Füße laufen dem Bösen zu und eilen zu Blutvergießen*. Daß sie darauf aus sind, haben sie v. 11 f. kein Hehl, aber warum soll daß solches ihr Zweck ist keinen Grund der Warnung vor ihnen abgeben können, zumal da diesem Beginnen hier mit לָרֶעַךְ der Stempel des sittlich Verwerflichen aufgedrückt wird? Uebrigens ist diese Kreisbewegung der Gedanken in der Weise dieses Dichters, und daß v. 16 in seinem Stile, zeigt 6, 18. Das Fehlen dieses Distichs (16^b = Röm. 3, 15) in LXX B *α* wiegt allerdings schwerer, als das Vorhandensein desselben in LXX A (Procop. Syrohexapl.) da die Uebers. keine selbständige, sondern aus Jes. 59, 7 herübergeschriebene ist, aber wenn in LXX erst später supplirt, hat es doch nicht den Anschein eines zum hebr. Text aus Jes. 59, 7 gemachten Zusatzes (Hitz. Lagarde). Ueber Reminiscenzen in Jes. c. 40—66 s. Jes. S. 412. Wie immer ist לְשִׁפָּךְ punktirt, denn nach ל wie נ fällt die Aspiration regelmäßig weg, aber Ez. 17, 17 ist auch לְשִׁפָּךְ geschrieben und die Punktation in diesem Falle (vgl. zu Ps. 40, 15) also inconsequent. Zweite Begründung v. 17: *Denn umsonst ist hingebreitet das Netz in den Augen aller Beflügelten*. Unzulässig ist die von Raschi in Umlauf gesetzte Erklärung: *conspersum est rete*, näml. mit Körnern als Lockspeise, denn so wenig als יָרֵה besprengen kann יָרֵה bestreuen bed.: Obj. ist immer was gestreut, nicht was bestreut wird. Also:

1) Die arabischen Grammatiker betrachten das als halbe Determination und nennen es تَخْصِص; jenes אֶתְּךָ gälte ihnen als virtuelles coordinirtes Attribut. Indes ist nach arabischer Grammatik auch möglich, daß בִּרְךָ „auf einem Wege“ s. v. a. auf gemeinschaftlichem Wege, indem in der Indetermination zuweilen der Begriff nicht bloß von أَحَد, sondern von واحد, liegt.

expansum est rete, aber nicht v. מִזְרָה = מִזְרָה, *extendere*, wovon מִזְרָה¹ schon der Form nach nicht herkommen kann (es müßte מִזְרָה heißen), sondern v. זָרָה, Pass. v. זָרָה zerstreuen, wurfeln. Das lockere Netz wird, wenn es auseinandergeschüttet und ausgeworfen wird, gleichsam gewurfelt *ventilatur*, hin- und hergestreut (Schult. Fl.). Geschieht dies aber unvorsichtig vor den Augen der zu fangenden Vögel, so fliegen diese davon. Der Hauptton liegt auf מִזְרָה als dem Grunde des מִזְרָה nach dem ovidischen *Quae nimis apparent retia, vitat avis*. Die nach J. H. Mich. naheliegende *applicatio similitudinis* ist doch von ihm selbst und den Meisten verfehlt worden. Denn wollte der D. sagen, daß sie ihr Bluthandwerk mit so offener Verwegenheit treiben, daß der mehr als ein Gimpel sein müßte, der sich von ihnen fangen läßt: so wäre das ein schielender Warnungsgrund; wäre denn vor Gemeinschaft mit ihnen nicht gleich sehr zu warnen, wenn sie es schlauer anfangen und auf mehr Erfolg zu rechnen hätten? Hitz. Ew. Zöckl. u. A. fassen deshalb מִזְרָה nicht in dem Sinne: umsonst, indem sie sich nicht fangen lassen, sondern: umsonst, indem sie gleichwol das Netz nicht sehen, sondern nur die gestreuten Körner. Aber nach dem Vorausgegangenen läßt sich bei מִזְרָה nur entw. an das Netz der frevlen Anschläge oder an das Netz der verführerischen Vorspiegelungen denken. So wird also, wie Ziegler erkannt hat, der Gewarnte das Gleichnis auf sich selbst appliciren sollen: Gehe nicht mit ihnen, denn ihr Ziel ist böse; gehe nicht mit ihnen, denn wenn der Vogel vor dem offen ausgebreiteten Netze davonfliegt, so wirst du doch nicht so blind sein, dich von ihrer plumpen Lockrede verstricken zu lassen. מִזְרָה ist der mit Flügel (Flügeln Koh. 10, 20) Versehene, מִזְרָה wie صاحب, ذو bildet Eigenschaftsbegriffe. Die beiden מִזְרָה sind coordinirt und es folgt nun, mit ו angeknüpft, eine dritte Begründung v. 18: *Und sie lauern ihrem eignen Blute auf, stellen ihren eignen Seelen nach*. Die Warnung begründet sich v. 16 aus der Unsittlichkeit des Treibens der Verführer, v. 17 aus der Frechheit der Verführung als solcher und nun aus der Selbststrafe, die ihr Raubmorden in sich trägt: sie wollen Andere morden, morden aber, wie der Ausgang zeigt, dadurch sich selber. Der Ausdruck gestaltet sich nach v. 11, als ob es hieße: allerdings legen sie Schlingen, wie sie selbst sagen, aber nicht, wie sie hinzusetzen, Anderer Blute, sondern ihrem eignen; allerdings stellen sie nach, wie sie sagen, aber nicht, wie sie hinzusetzen, den Unschuldigen, sondern ihrem eignen Leben (Fl.). Statt לְרַמְיָהֶם könnte es nach Mi. 7, 2 auch לְנַפְשָׁם heißen, aber לְנַפְשָׁם würde *ipsis* bed. (nachbiblisch לְעַצְמָם), während לְנַפְשָׁם den Begriff der Seele unverwischt läßt: *animis ipsorum*, denn wenn die alttest. Sprache *ipse* noch anders als durch das mit Nachdruck gesprochene Personalpronomen ausdrücken will, geschieht es mit Hinzunahme von נַפֶּשׁ (Jes. 3, 11). מִזְרָה war schon deshalb nöthig, weil v. 17 ein anderes Subj. hat (vgl. Ps. 63, 10).

1) Die handschriftliche Masora bem. לִית וְחִסָּר und demgemäß ist מִזְרָה defectiv geschrieben in Erfurt. 1. 2. 3, Francof. 1294, in der Ausgabe von Norzi und anderwärts.

Epiphonem v. 19: *Also ist das Ergehen aller der Habgier Fröh-nenden, sie nimmt die Seele ihres Eigners hin.* Nach Iob 8, 13 gestaltet. Hier wie dort sind in אָרְרוּר Treiben und Ergehen, Gang und Ausgang zusammengedacht. בָּצַע bed. eig. Losgeschnittenes, Schnitt, Abbruch, dann was man für sich los- und davonbringt: Ausbeute, Gewinn, bes. ungerechten (28, 16); בָּצַע בָּצַע ist der Gewinn- oder Habsüchtige.¹ Subj. zu יָקַח ist בָּצַע die Gewinnsucht *πλεονεξία* (s. Jes. 57, 17). Wie Hosea 4, 11 von drei andern Dingen sagt, daß sie לֵב den Verstand (*νοῦς*) wegnehmen, so unser D. von dem ungerechten Gewinn oder der Habgier, daß er נִפְשׁ das Leben (*ψυχή*) wegnimmt (נִקַּח לֵבָהּ das Leben nehmen 1 K. 19, 10. Ps. 31, 14). בָּעָלִי heißt nicht der Besitzer ungerecht genommenen Gutes, sondern, da es wie בעל 22, 24 vgl. 23, 2. 24, 8. Koh. 10, 11 ein innerlich gewendeter Begriff sein will: der dem Habgier eigen ist. Der Sing. נִפְשׁ beweist zwar nicht, daß בעלִי als Sing. gedacht ist, vgl. 22, 23. Ps. 34, 23., aber nach 3, 27. 16, 22. Koh. 8, 8 ist dies doch wahrscheinlicher, obwol man ohne Suff. immer בָּעַל בָּצַע, nicht בָּעָלִי (vom Intensivplur. בָּעָלִים) sagt.

Zweite einleitende Spruchrede I, 20 ff.

Strafpredigt der Weisheit an ihre Verächter.

Nachdem der Weisheitslehrer seinen Jünger vor den Verlockungen der selbstverderberischen Sünde gewarnt hat, deren thierisch-dämonisches Wesen im Raubmord gipfelt: führt er die Weisheit selber redend ein, wie sie unter lockenden Verheißungen und abschreckenden Drohungen die Schwachen und die Frechen zur Buße ruft. Die Weisheit wird hier personificirt d. i. persönlich vor- und dargestellt. Diese Personification setzt aber voraus, daß die Weisheit unserem Spruchdichter mehr als eine Eigenschaft und Artung menschlicher Subjectivität ist: sie gilt ihm als eine unabhängig von dieser vorhandene göttliche Macht, welcher sich zu untergeben die Glückseligkeit und welcher sich zu entziehen das Verderben des Menschen ist. Und auch dem öffentlichen Auftreten der Weisheit, wie es hier geschildert wird, muß objektive Thatsächlichkeit zukommen, ohne welche dem Bilde Ueberzeugungskraft abginge. Der Verf. muß an volks- und lebensgeschichtliche Thatsachen, an menschliche Organe (wie 2 Chr. 17, 7—9 vgl. Weish. 7, 27) denken, durch welche die Weisheit ohne Worte und in Worten solche Predigt hält. Aber das Bild kann auch nicht so zeitgeschichtlich sein, daß es nur die Beziehung auf eine bestimmte Zeit und nicht auf jedwede litte — es ist ein zu aller Zeit und allerorten ergehender Bußruf, den er, seiner zufälligen Aeüßerlichkeit entkleidend, hier auf seinen unsichtbaren göttlichen Hintergrund zurückführt, wenn er anhebt v. 20 f.: *Die Weisheit ruft auf der Gasse*

1) Bei der wolbezeugten Schreibung בָּצַע בָּצַע dient das *Metheg* als *העמדה* d. i. Hemmung der bei dem Tonrückgang naheliegenden allzuschnellen Aussprache des *Zere* wie in בָּנֵץ 11, 26., s. *Thorath Emeth* p. 21 und zu Jes. 63, 12. Das *Mercha* statt *Metheg* in den Ausgg. ist irrig.

gellend laut, auf den Hauptstraßen läßt sie ihre Stimme hören. Oben an lärmvollen Plätzen predigt sie; in Thor-Hallen, in der Stadt redet sie ihre Reden. Auf Form und Lautwandel gesehen, könnte *הַקְמוֹת* eine aramaisirende Abstractbildung sein (Ges. Ew. 165^e. Olsh. 219^b), denn obwohl die Formen *אֲהוּת* und *אֲלוּת* anderer Entstehung sind, so liegen doch in *רְבוּת* und *הִלָּלוּת* solche Abstractbildungen vor; die Endung *ûth* ist hier mit Uebergang des *u* in minder dunkles, aber intensiveres *o* (vgl. *יְהוּ* im Wortanfang und Wortmitte neben *יְהוֹ יְהוֹ* am Wortende) zu *ôth* gesteigert und dadurch dem mit dem Abstractum sich naheberührenden Femininplural (vgl. *הַקְמוֹת* 14, 1 *sapientia* als Plur. von neutrischem *sapiens* *הַחֲכָמָה*) genähert. Dagegen daß *הַקְמוֹת* Sing. in Abstractbed. sei, spricht nicht entscheidend, daß es mit Plur. des Prädicats verbunden wird — denn *הַרְפָּה* hier wie 8, 3 ist schwerlich Plur. und wenn 24, 7 *רְאִימוֹת* Plur. ist, könnte *הַקְמוֹת* als numerischer Plur. die verschiedenen Wissenschaften oder Wissensgebiete bez. — wol aber dies daß es mit *הַבְּנוּת* wechselt Ps. 49, 4 vgl. Spr. 11, 12. 28, 16 und daß eine Abstractbildung von dem ohnehin nicht concreten *הַקְמָה* (Fem. v. *הָקַם*, *הָקַם*) unnöthig war. Noch weniger aber ist *הַקְמוֹת* = *הַקְמָה* ein Singular, welcher *הַקְמָה* zum Eigennamen umzuwandeln bezweckt, wofür Hitz. auf *הַהוֹמָת* Ps. 78, 15 verweist; die Singularendung *ôth* ohne Abstractbed. existirt nicht. Nachdem Dietrich in seinen Abhandlungen 1846 gezeigt hat, daß der Ursprung des Plurals nicht von Auseinanderzählung, sondern von Zusammenfassung ausgeht¹ und daß bes. auch die Benennungen geistiger Kraft häufig Plurale sind, welche den Begriff nicht äußerlich, sondern innerlich multipliciren, unterliegt es keinem berechtigten Zweifel mehr, daß *הַקְמוֹת* die allumfassende, absolute oder, wie Böttcher §. 689 es ausdrückt, die volle leibhaftige Weisheit bed. Da solche Intensivplurale zuweilen mit Plur. des Prädicats verbunden werden z. B. das monotheistisch verstandene *אֱלֹהִים* Gen. 35, 7 (s. dort), so könnte *הַרְפָּה* Plur. sein. Dagegen daß es eine *forma mixta* aus *הָרַץ* (v. *רָץ*) und *הַרְפָּה* (Iob 39, 23) oder *הַרְפָּה*, sträubt sich schon der Auslaut auf *ah*. Es kann aber auch emphatische Form der 3 fem. sing. v. *רָץ* sein, denn daß das Hebräische eine solche dem arab. *taktubanna* (sie wird schreiben) entsprechende emphatische Form kennt, dafür stehen, den Verdacht der Textverderbnis (Olsh. S. 452) abwehrend, die 3 Beispiele Richt. 5, 26. Iob 17, 16. Jes. 28, 3 ein, vgl. *הַשְׁלִיחָה* Ob. 13 (u. dazu Caspari), ein Beispiel der 2 masc. sing. dieser Bildung. *רָץ* (nebst *רָץ*) ist ein Schallwort „von helltönender, gellender Stimme (daher *رِثَان* von einem mit heller und durchdringender Stimme sprechenden Redner), zunächst von dem hellen Schwirren einer Saite oder Bogensehne, oder von dem hellen Klirren der Pfeile im Köcher und des geschlagenen Metalls überh.“ (Fl.). *הַבְּנוּת* deckt sich der Bed. noch mit *plateae* (Lc. 14, 21) und *חֵוֹץ*, welches anderwärts auch das was draußen vor der Stadt und den Gehöften ist bed. kann, bed. hier das „Freie“ im Gegens. zu dem Innern der

1) Auch im Indogermanischen geht das *s* des Plurals wahrsch. auf die Präp. *sa* (*sam*) = *συν* zurück, s. Schleicher, Compendium der vergl. Gramm. §. 247.

Häuser. הַמְּיֹחֵה (Plur. v. הוֹמֵה, der Grundform zu הוֹמָה v. הָמָה = הָמָה) die „Lärmenden“ sind, indem das Epitheton (Jes. 22, 2) dichterisch als Substantiv gebraucht ist, lärmvolle stark begangene Straßen oder Plätze. רֹאשׁ ist der Platz, von wo nach mehreren Seiten hin Straßen ausgehen, vgl. *ras el-ain* Ort wo der Quell hervorbricht, *ras en-nahr* Ort von wo der Fluß sich theilt; der Sing. ist so wenig als 8, 2 distributiv gemeint. פֶּתַח, wenn von שַׁעַר (welches auch seinerseits Spalt, Durchbruch bed.) unterschieden, ist die Thoröffnung, der Thoreingang. Vierfach drückt der D. aus, daß die Weisheit predigend auftritt, und vierfach daß sie öffentlich predigt; das an 5. Stelle stehende בְּעִיר ist zusammenfassend: nicht auf dem Felde vor den Wenigen, die ihr da begegnen, sondern in der Stadt, der volkreichen.

Mit אֲמַרְיָהּ אִמִּיר ist der D. mit seiner Einführung da angelangt, wo nun die (sonst mit אֲמַר eingeführten) selbsteignen Worte der Rednerin folgen können v. 22: *Wie lange, Einfältige, habt ihr Einfältigkeit lieb und lassen Spötter sich Spottsucht gefallen und lassen Thoren Erkenntnis!?* Drei Menschenklassen sind es die sie anredet: die פְּתוּיִם die Einfältigen, welche der Verführung zugänglich, für das Böse nur zu empfänglich sind; die לְצִירִים Spötter d. i. Freigeister (v. לָצַץ *flectere, torquere*, eig. *qui verbis obliquis utitur*) und die בְּסִילִים Thoren d. i. geistig Schwerfälligen und Stumpfen (von כָּסַל *dicke, plump, träge* s.); die Anrede an sie geht alsbald in Aussage über sie über, vgl. die selbe Enallage 1, 27 f. עַד מַתִּיר hat *Mahpach* wegen des folgenden *Pasek*, s. *Thorath Emeth* p. 26. Absichtlich redet die Weisheit nur die פְּתוּיִם an, bei denen sie noch am ehesten Zugang zu finden hofft. Zwischen Futt., welche das währende Lieben und Hassen ausdrücken, steht das Perf. הִקְדִּיר, welches sagt woran die Spötter Gefallen gefunden, was ihre Lieblingssache geworden. לָהֶם ist der sogen. *dat. ethicus*, welcher dem Ausgesagten reflexe Beziehung auf Willen und Behagen des Subj. gibt, wie wir sagen: „ich liebe mir das und das.“ Die Form הִקְדִּירִי halten Abulwalid Parchon Kimchi für ein *Pi.*, aber הִקְדִּירִי statt הִקְדִּירִי wäre eine den Charakter des *Pi.* verwischende Recompensation der virtuellen Verdoppelung. Schultens hält sie für ein defectiv geschriebenes *Paiël* wie שִׁמְרִי, aber diese Conjug. ist im Hebr. nicht erweislich — vielmehr ist הִקְדִּירִי die außer Pausa einzig mögliche *Kal*-Form neben הִקְדִּירִי, regelrecht entstanden aus הִקְדִּירִי Ew. §. 193^a. Die Vertheilung des *Mercha-mahpach* auf הִקְדִּירִי ist mit Makkefrung des Wortpaares gleichen Werthes, s. Baer,

Psalterium p. X. In Codd. und sonst in correkten Texten ist הִקְדִּירִי geschrieben mit *Galgol* bei der ersten Silbe als Diener des *Mercha-mahpach*. Das hie und da zum ה gesetzte *Gaja* ist unrichtig. Auf den Ruf zur Besinnung, der in dem klagenden „Wie lange!“ liegt, folgt lockender Vorhalt dessen was sie umkehrend zu gewärtigen hätten v. 23: *Kehrtet ihr um zu meiner Zurechtweisung, siehe so würde ich euch zuquellen lassen meinen Geist, würde euch wissen lassen meine Worte.* Ein Wunschsatz ist 23^a nicht, welcher bei fehlender Wunschartikel הִשְׁבוּדִי oder nach 23, 1. 27, 23 הִשְׁבוּדִי lauten würde. Das den Hauptsatz einlei-

tende הַיָּה stempelt 23^a zum Bedingungssatze; das Satzgefüge ist wie Jes. 26, 10. Iob 20, 24. הַיָּה¹ ist nicht s. v. a. *si convertamini*, was הפני heißen würde, sondern *si revertamini*, aber לְהוֹבִיחַתִּי² bed. deshalb nicht: auf meine Rüge d. i. infolge derselben (Hitz. nach Num. 16, 34), sondern es ist *constructio praegnans*: meiner Rüge euch zuwendend und unterstellend. Mit הַיָּה denkt sich ἐλεγχος (LXX Symm.): Beweisführung, Ueberführung, Bestrafung. Wenn sie, ihren bisherigen Weg verlassend, sich ihr Unrecht zu Gemüthe führen ließen, so würde die Weisheit ihnen hervor-sprudeln lassen d. i. rückhaltlos erschließen und mittheilen ihren Geist, sie wissen lassen (näml. ergebnisweise) ihre Worte. הַיָּה (v. נִבֵּא Genesis S. 635) ist ein übliches Bildwort vom freien Hervorströmenlassen der Gedanken und Worte, indem der Mund als Quell (vgl. 18, 4 mit Mt. 12, 34) und die ῥῆσις (s. LXX) als ῥεῦσις gedacht ist; nur hier hat es den Geist zum Obj., aber parall. mit הַיָּה, also den Geist als wirksame Macht (Princip) der Worte, welche wenn Geist sich darin ausspricht πνεῦμα καὶ ζῶή sind Iob. 6, 63. Die Reden der Weisheit im Spruchbuch berühren sich nahe mit den Reden des Herrn im Logos-Evangelium. Die Weisheit erscheint hier als Quell der Heilsworte für die Menschen, und diese Heilsworte verhalten sich also zu ihr wie die λόγοι zu dem sich selbst darin aussagenden göttlichen λόγος.

Die Rede der Weisheit nimmt nun eine andere Wendung. Zwischen v. 23 u. 24 ist eine Pause wie zwischen Jes. 1, 20 und 21. Vergeblich wartet die Weisheit, daß ihr Klagen und Locken Gehör finde. Darum verwandelt sich ihr Bußruf in Gerichtsverkündigung v. 24—27: *Weil ich gerufen und ihr euch geweigert, meine Hand ausgestreckt und Niemand aufgemerkt, und ihr unbefolgt lasset all mein Rathen und auf meine Zurechtweisung nicht eingeht: so werd' auch ich bei eurem Unglück lachen, werde spotten wenn euer Schrecknis hereinbricht, wenn wie ein Unwetter hereinbricht euer Schrecknis und euer Unglück wie ein Sturm herbeikommt, wenn hereinbricht über euch Beengung und Beängstigung.* Mit הַיָּה (welches wie הַיָּה v. הַיָּה anstreben die Absicht bed., aber mehr den Satzgrund oder die Ursache als wie הַיָּה den Beweggrund oder Zweck ausdrückt) anhebend, nimmt der zusammengesetzte Satz mit הַיָּה *ego vicissim* die Wendung zum Nachsatz; ebenso wie hier finden sich הַיָּה (als Wort Jahve's) mit הַיָּה, dem Ausdruck der Talio, im B. Jesaja 66, 4 beisammen, so wie auch הַיָּה mit seinem Gegens. הַיָּה Jes. 1, 19f. Die Construction *quoniam vocavi et renuistis* für *quoniam quom vocarem renuistis* (vgl. Jes. 12, 1) ist die gewöhnliche zerstreute semitische (Fl.), die parataktische statt der periodisirenden. Das Ausstrecken der Hand ist ähnlich wie das Ausbreiten Jes. 65, 2 als Streben gemeint, die Verirrten heranzuwinken und heranzuziehen. Ueber הַיָּה, näml. הַיָּה, das Ohr steif (קָשָׁה) machen *arrigere*, von Schult. falsch nach قشِب *polire* durch *aurem purgare* erklärt, s. Jes.

1) In den Hagiographen überall *plene* ausgen. Iob 17, 10.

2) Punktire הַיָּה, wie v. 25 הַיָּה; das Metheg gehört zum ה (nicht zum ל) als dem Anlaut der zweiten Silbe vor der Tonsilbe.

S. 257 Anm. *פָּרַע* ist *סָרַח* v. 1, 8., vgl. 4, 15 *פָּרַעוּהוּ* laß ihn fahren. Verkehrterweise gibt Ges. der RA *פָּרַע רֹאשׁ* die Bed. des Abscheerens statt Fliegenlassens des Haupthaars. Denn *פָּרַע* bed. lösen (= anheben, synon. *הִרְחִיל*), loslassen, erlassen, unbefolgt lassen; es vereinigt die Bedd. des LöSENS und Leer- oder Ledigmachens, welche im Arab. auf *فَرَعَ* und *فَرַغَ* vertheilt sind. Letzteres bed. intrans. losgelassen s., daher von Geschäften frei s. oder werden; mit *מִן* einer Sache: von ihr loskommen d. h. mit ihr zu Stande kommen, fertig werden (Fl.). Also: weil ihr fahren gelassen (*missum fecistis*) all meinen Rath (*עֲצָה* wie *לָרָה* v. *עֲצָה* v. *עָצָה*) d. i. was nur immer ich, um euch zurechtzubringen, rathen mochte. *אָבָה* vereinigt in sich die Bedd. des Einwilligens 1, 10., Willfahrens 1, 30 (mit *לְ*) und, wie hier, des Acceptirens. Der Hauptsatz beginnt wie ein Nachklang von Ps. 2, 4 (vgl. Jer. 20, 7). Wie *שָׁתָק* mit *בְּ* nicht zu verstehen ist, zeigt 31, 25; *בְּ* ist das des Zustandes oder der Zeit, nicht des Objects. Ueber *אִיר calamitas opprimens, obruens* (v. *אִיר* = *אִיר* beschweren, niederdrücken) s. zu Ps. 31, 12. *בָּא* verhält sich zu *יָאֲתָה* wie Eintreffen zu Herbeikommen. *פֶּחֶקֶם* ist nicht das wovor ihnen graut, denn die Angeredeten befinden sich im Stande fleischlicher Sicherheit, sondern was sie mitten in dieser aufschrecken, erschrecken wird. Das *Chethîb* *שִׁאֲרָה* läßt sich *שִׁאֲרָה* (v. *שִׁאֲרָה* = *שִׁאֲרָה*, wie *רָאָה*, *וְעָה* n. d. F. *אֶתְּרָה*, *הֶאֱרָה*) lesen; das *Kerî* substituirt diesem infinitivischen Namen das übliche participielle *שִׁאֲרָה* (wo dann das *Jod* „überflüssig“) Krachendes (Fem. v. *שִׁאֲרָה*), dann Gekrach und Zusammensturz mit Gekrach; über die Wurzelbed. (wüste s. und dann: dumpf tönen) s. zu Ps. 35, 8. Parallel ist *סִיפָה* (v. *סִיף* = *סִיפָה*) Fortraffung als Bez. hinwegraffenden (s. 10, 25) Sturmwind. Die Infinitivconstruction 27^a setzt sich 27^b im Finitum fort; „diese syntaktische und logische Attraction, vermöge welcher ein Modus oder Tempus durch *ו* oder durch die bloße parallele Nebenordnung (wie 2, 2) von einem andern angezogen in des letzteren Natur und Bedeutung übergeht, ist dem Hebr. eigentümlich. Folgt ein neuer Satz oder Satzabschnitt, wo die Rede gleichsam wieder einen neuen Anlauf nimmt, so hört jene Attraction auf und die ursprüngliche Ausdrucksweise tritt wieder ein, vgl. 1, 22 wo nach dem *א* wieder in das Fut., wie hier 27^c in die Infinitivconstr. eingelenkt wird“ (Fl.). Das alliterirende Wortpaar *אָרָה וְצִנְקָה* (Jes. 30, 6. Zef. 1, 15) verhält sich wie Enge und Klemme (Hitz.); das Maschal liebt den Stabreim.¹

Alsdann — fährt die hehre Straßenpredigerin fort — wird die Noth sie beten lehren v. 28—31: *Alsdann werden sie mich rufen und ich werde nicht erwidern, werden frühe nach mir suchen und mich nicht finden, dafür daß sie Erkenntnis gehaft und die Furcht Jahve's*

1) Jul. Ley in seiner Schrift über die metrischen Formen der hebr. Poesie 1866 hat gerade diese im Maschal häufigen Alliterationsstäbe zu wenig beachtet; Lagarde theilte mir seine Beobachtung des Stabreims im Spruchbuch unterm 8. Sept. 1846 mit dem Bemerken mit: „In den Denkmälern des A. T. ist uns nur die hebr. Kunstpoesie erhalten; in solchen Spuren, wie jenen des Stabreims, aber lassen sich Anklänge an die Volkspoesie oder Herübernahmen aus ihr sehen.“

nicht erwähnt. Sie haben nicht gewillfahrt meinem Rathe, verschmähet all meine Zurechtweisung: so werden sie denn essen von der Frucht ihres Weges und von ihren Anschlägen sich sättigen. In den klang- und affectvollen Formen *יִמְצְאוּנִי*, *יִשְׁתְּרֻנִי*, *יִרְקְאוּנִי* könnte das Suff. *נִי* der altertümlichen Endung *an* angehängt sein (Ges. Olsh. Böttch.), aber aufgelöste Formen wie *יִבְרְכֻנִי*, *יִבְרְכֵנִי* (aus *יִבְרְכֵנִי*) u. dgl. sprechen mehr dafür daß das *נ* epenthetisch (Ew. §. 250^b).¹ Die Anrede springt hier in Aussage um: *stultos nunc indignos censet ulteriori alloquio* (Mich.). Es ist jenes Lachen und Höhnen v. 26, welches hier aus der Rede der Richterinnen über die Unverbesserlichen herausklingt. *שִׁיחַר* ist Denom. v. *שִׁחַר*: mit Morgengrauen ausgehn und suchen, wie auch *בִּקֵּר* Ps. 27, 5 viell. frühe erscheinen und allgewöhnlich *בִּקֵּר* (I. II. IV) sich frühe aufmachen, eifrig s. (Lane: *he hastened to do or accomplish or attain the thing needed*) bed. Irrig hält Zöckler mit Hitz. v. 29—30 für den Vordersatz zu v. 31. Mit *יִרְאֹכְלִי* setzen sich die gerichtverkündenden Futt. von v. 28 fort, der Satzbau ist wie Dt. 28, 46—48. Der Nachsatz nach *כִּי תִחַר* oder, wie außer hier und Dt. 4, 37 vgl. Gen. 4, 25 gewöhnlich gesagt wird, *תִּחַר אֲשֶׁר* (*ἀντ' ὧν*), kennzeichnet sich Dt. 22, 29. 2 Chr. 21, 12 anders, und übrigens steht *חַר חַר אֲשֶׁר* öfter hinter (z. B. 1 S. 26, 21. 2 K. 22, 17. Jer. 29, 19) als vor dem Hauptsatz. *כִּי תִחַר* vereinigt in sich die Bedd. von *eligere* und *diligere* (Fl.). Die Construction von *לִי אֶבְיָה* folgt der sinnverwandten von *לִי שָׂמַח*. Frucht des Weges Jemandes heißen die guten Folgen guter (Jes. 3, 10), die schädlichen Folgen schlechter Handlungsweise. „Das *כִּי* führt 31^b den Gegenstand ein, von welchem als Ganzen das, was man ißt und womit man gesättigt wird, als Theil genommen ist, oder auch den Gegenstand, von welchem als Quelle die Sättigung selbst als Ausfluß herkommt“ (Fl.). In correkten Texten hat *יִרְאֹכְלִי* *Dechi* und zugleich *Munach* als dessen Diener. Ueber die Punktationsgesetze, nach denen *יִמְצְאוּנִי* (mit *Munach* auf der Tonsilbe, *Tarcha* auf *antepen*. und *Metheg* vor dem *Chatef-pathach*) zu schreiben ist, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 11. Accentsystem IV §. 4; Norzi accentuirt das Wort falsch mit *Rebia mugrasch*. Mit Ausnahme von Spr. 22, 20 hat das Pluralet *מִצְוֹת* überall den Sinn widergöttlicher Rathschläge. Die Rede geht nun summirend zu Ende v. 32—33: *Denn der Einfältigen Abtrünnigkeit tödtet sie, und der Thoren Sicherheit bringt sie um. Wer aber mir gehorcht, wohnt sicher und ist beruhigt vor Uebels Schrecknis*. Von den zwei Bedeutungswendungen des V. *שׁוּב*: sowol Zukehr (mit *אָל* u. dgl. Bekehrung) oder Abkehr (mit *מֵאֲחֵרֵי* oder *מֵעַל* Abfall), ist in *שׁוּבָה* die letztere (wie in dem nachbiblischen *חֲשִׁיבָה* Buße die erstere) ausgeprägt; Abkehr von der Weisheit und von Gott fallen hier zus. *שְׁלֵחָה* ist hier *carnalis securitas*, das Wort kann aber auch äußere und innere Ruhe der Frommen bed., ebenso wie *שְׁאֵן*, wovon *שְׁלֵאָנָן* Job 21, 23 gleichsam ein durch Einfügung

1) In Codd. ist *יִרְקְאוּנִי* geschrieben, das *Metheg* zeigt in diesem Falle die Tonsilbe an, s. *Thorath Emeth* p. 7 not. p. 21 not. und Accentsystem II §. 1. Anm. Desgleichen ist in *יִשְׁתְּרֻנִי* das *Rebia* über das *ר* zu setzen. Im Sillukwort *יִמְצְאוּנִי* tritt es zweifellos hervor, daß die Form als *Milel* zu sprechen ist.

des ל von שָׁלֵי gebildeter Superlativ ist, *in bonam et malam partem* gesagt wird. שָׁלֵי ist wie nach der Masora auch Jer. 30, 10. 46, 27. 48, 11 3 *perf. Pil* (Ew. §. 120^a) von dem ungebräuchlichen שָׁלֵי ruhig s.: er ist zu voller Ruhe gelangt und genießt solcher. Die Constr. mit מִן folgt der Analogie von מִן שָׁבַט מִן, מִן הַיָּד מִן u. dgl. Die negative Fassung des מִן: *sine ullo povere mali* (Sult. Ew.) ist unnöthig; auch Iob 21, 9 mag „Friede vor Schrecknis“ zu erklären sein, zumal da שָׁלֵי auf שָׁלֵי *extrahere* zurückgeht. מִן פָּחַד מִן möge man als genit. Verbindung von פָּחַד רֵעַ wol unterscheiden.

Dritte einleitende Spruchrede c. II.

Ernstliches Streben nach Weisheit als Weg zur Gottesfurcht und zur Tugend.

Die Ermahnung war bis hieher fast nur warnend und schreckend. Der Lehrer, auf die Zucht des Elternhauses zurückweisend, warnte vor Gemeinschaft mit den Blutthaten der Habgier, welche auf Selbstmord hinauslaufen, und die Weisheit hielt ihren Verächtern den Spiegel des Strafgeschicks vor, welches ihrer wartet. Jetzt wird die Ermahnung positiv: der Lehrer legt den Segen des Trachtens nach Weisheit auseinander; das Trachten nach Weisheit, welches Gott mit der Gabe der Weisheit erwidert, führt zu religiös-sittlicher Erkenntnis und diese bewart den Menschen auf seinem Lebenswege vor allem Bösen. Demgemäß flicht der Lehrer Bedingungen und Verheißungen zusammen v. 1—8: *Mein Sohn, wenn du annimmst meine Reden und meine Gebote bei dir verwarest, so daß du aufhorchen lässest auf die Weisheit dein Ohr, zuneigest dein Herz der Verständigkeit — ja wenn du rufest dem Verstande, an die Verständigkeit deine Stimme richtest; wenn du sie suchest wie Silber und wie nach Schätzen nach ihr spürest: alsdann wirst du verstehn die Furcht Jahve's und Erkenntnis Gottes erlangen. Denn Jahve verleiht Weisheit, aus seinem Munde kommt Wissen und Verständigkeit; er verwart für die Geraden Förderung, ein Schild solchen die in Unschuld wandeln, indem er bewart die Bahnen des Rechts und den Weg seiner Frommen behütet.* Das erste אִם mit dem was es einführt v. 1—2 läßt sich als exlatives „o wenn (*o si*)“ und also optativ fassen wie Ps. 81, 9. 139, 19.; אִם v. 3—5 mit den eingeschobenen Bedingungssätzen wäre dann begründendes „denn alsdann“. Da es aber dieser D. liebt, einunddenselben Ged. in immer neuen Wendungen zu entfalten, so hat man die bedingenden Vordersätze wol schon mit v. 1 beginnen zu lassen und אִם v. 3 als neuen Ansatz anzusehen. Hitz. nimmt dieses אִם כִּי im Sinne von *imo* mit zu ergänzender vorausgeg. Verneinung: „vielmehr wenn du ihr selber entgegenkommst, z. B. durch wißbegieriges Fragen, nicht bloß sie ruhig an dich kommen lässest.“ אִם würde dann seine conditionale Bed. behaupten und כִּי wie Iob 31, 18. Ps. 130, 4., indem es ein hinzuzudenkendes Nein begründet, den Sinn von *imo* bekommen. Aber die mit אִם aneinandergereihten Aussagen sind zu gleichartigen Sinns, um ein solches Nein zwischen sich zuzulassen; כִּי wird also

nicht so mittelbar, sondern unmittelbar bestätigend sein, es ist „denn = ja“ der Bekräftigung der vorausgegangenen Bedingungen und nimmt sie, nachdem in v. 2 die Form des Bedingungssatzes aufgegeben war, wieder auf Ew. §. 356^b vgl. 330^b. Das V. צָפַן, welches 1, 11. 18 als Synon. v. צָפָה *speculari* auftrat, stellt sich hier 1^b 7^a als Synon. zu צָפַן wov. מִצְמִינִים Synon. v. צָפִינִים *recondita*; die Lautgruppen צָה, צִם, צָם (vgl. auch דָּה in דָּחַ wov. دَفِينَة Schatz) drücken Nüancen der Wurzelvorstellung des

Zusammenpressens aus. Der Inf. der Folge לְהַקְשִׁיר (Gr. Ven. ὡς ἀκροῶ-
το) ist von dem Objektsacc. אָנָּה gefolgt, indem הַקְשִׁיר eig. steifen (nicht:
säubern, wie Schult. und nicht: spitzen, wie Ges. meint) bed., vgl. zu Ps.
10, 17. Mit הַקְמָה wechseln בִּינָה, welches eig. das Unterscheiden und
הַבִּינָה (n. d. F. תְּכִינָה, תְּלִינָה, תְּמִינָה), welches die Unterscheidung bed., Be-
nennungen der Unterscheidungsfähigkeit in bestimmten Fällen und im
Allgem., aber diese nicht als Seelenvermögen, sondern als Gottesmacht
vorgestellt, welche als Gottesgabe (Charisma) sich mittheilt. Für אֵם
ist ein altes תַּקְרִי אֵל (lies nicht so, sondern so) אֵם בִּי (wenn du Mutter die
Einsicht nennst), welches die LA כִּי אֵם (LXX) als überlieferte voraus-
setzt; falls אֵם beabsichtigt wäre (wonach das Targ. in der *Bibl. rabbinica*,
aber nicht im Texte Norzi's übers.) würde, 3^b dem entsprechend lauten,
s. 7, 4 vgl. Iob 17, 14. Also: ja wenn du der Einsicht rufest d. h. sie her-
beirufest (18, 6), sie zu dir einlädst (9, 15). Das קָ von בָּקַשׁ ist mit Aus-
nahme des Imper. (z. B. בִּקְשׁוּ) immer des Dagesch entledigt. 4^b gehört zu
den Anklängen an das B. Iob in diesen Einleitungsreden, vgl. Iob 3, 21
wie zu v. 14 Iob 3, 22 (Ewald, Sprüche S. 49). חָפֵשׁ (חִפְשׁ) *scrutari* geht,
wie חָפַס zeigt, von der Grundbed. des Grabens aus und ist also wurzel-
verw. mit חָפַר. In dem Hauptsatze v. 5 ist יִרְאַת ה' wie Ps. 19, 10 die
Furcht Jahve's wie sie sein soll, also seine rechte Verehrungsweise, die
Offenbarungsreligion in ihrem Wesen. Mit ה' wechselt אֱלֹהִים wie 9, 10
קִדְשֵׁים דְּעֵת. קִדְשֵׁים ist aus Praxis und Erlebnis hervorgehendes Wissen und also
nicht bloß Kenntnis, sondern Erkenntnis. Die Gedankenbewegung dreht
sich nur scheinbar im Kreise. Wer nach Weisheit strebt — dies der
Zus. — nämll. ernstlich und nach der reellen, der gelangt auf diesem
Wege in Gemeinschaft mit Gott, denn eben Er reicht Weisheit dar, sie ist
nirgend anders als bei Ihm und kommt nirgend anders her als von Ihm.
Sie kommt מִפִּי (LXX falsch מִפְּנֵי) d. h. sie ist vermittelt durch sein Wort
Iob 22, 22 oder auch (denn λόγος und πνεῦμα liegen hier undistinguirt
ineinander): sie ist sein Aushauch (Weish. 7, 25 ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ οὐ-
ράμεως καὶ ἀπορροια τῆς τοῦ παντοκράτορος ὁδοῦς εἰλικρινῆς),
der Einhauch (נִשְׁמָה) des Allmächtigen macht nach Iob 32, 8 die Men-
schen verständig. Ob man 7^a חֶתִּיב (Chethib) oder יֶצֶן (Keri) liest, kommt
auf eins heraus; jenes ist Ausdruck der vollendeten Thatsache wie ἡτοί-
μασεν 1 Cor. 2, 9 und wird von LXX Syr. mit Recht bevorzugt, weil man
(da der Ged. gegen v. 6 ein neuer ist) die Copula ungern vermißt. Statt
לְיִשְׂרָאֵל ist לְיִשְׂרָאֵל mit *Dechî* zu schreiben. Das Chokma-Wort (außer Spr.
u. Iob nur Mi. 6, 9. Jes. 28, 29) הוֹשִׁיעָה ist eine Hifil-Bildung (mit Ueber-
gang des ô in û wie in הוֹנִיחָה) von הוֹשִׁיעַ (wov. die Eigennamen יוֹשִׁעַ und

וְשִׁיחָה = וְשִׁיחָה in Stand setzen, fördern, *Hi.* v. וְשִׁיחָה = וְשִׁיחָה bestehen, und bed. also Förderung d.i. Macht oder Gabe zu fördern und concret was fördert und frommt, insbes. wahre Weisheit und wahres Glück.¹ Die Ableitung von וְשִׁיחָה (8,21) ist verwerflich, weil „die Bildung ohne alle Analogie wäre, um so mehr, da das ו dieses Wortes nicht die Stelle des ו vertritt wie man aus לִישָׁה und לִישָׁה sieht“ (Fl.)², und die Ableitung von וְשִׁיחָה = וְשִׁיחָה schlicht s. (Hitz.) schweift ohne Noth in ein anderes Wurzelgebiet hinüber.³ An u. St. bed. תְּשִׁיחָה Förderung im Sinne wahren Glückes. Der Parallelsatz 7^a kleidet sich in Appositionsform: (Er), ein Schild (מָגֵן *n. instr.* v. מָגֵן decken) für הַלְלִיךְ Unsträflichkeits-Waller (Fl.) d.i. solche die den Weg (Objektsacc. wie 6, 12., wofür 10, 9 בְּ) der Unsträflichkeit wandeln; הַלְלִיךְ ist ganze volle Hingabe, sittliche Makellosigkeit, welche Gott von ganzem Herzen, das Gute ohne Ausnahme will — der gleiche Ged. findet sich Ps. 84, 12. לְנֶצֶחַ 8^a ist ein ebensolcher Inf. der Folge wie לְחַקֵּשׁ und setzt sich ebenso wie dort im Finitum fort. Die „Bahnen des Rechts“ sind mit Bezug auf die sie Einschlagenden und Einhaltenden gemeint; parall. der „Weg seiner Frommen“ (הַיָּשָׁר der welcher הַיָּשָׁר eifrige innige Liebe zu Gott hegt), denn das ist eben וְשִׁיחָה (12, 28), sie sind וְשִׁיחָה (Jes. 33, 15). Statt des *Mugrasch* ist dem וְשִׁיחָה verbindendes *Tarcha* (וְשִׁיחָה) zu geben. Mit wiederholtem וְשִׁיחָה nehmen die zum Trachten nach Weisheit ermunternden Verheißungen einen neuen Anlauf v. 9 — 11: *Alsdann wirst du verstehen Gerechtigkeit und Recht und Redlichkeit, jeglich Geleis des Guten. Denn eingehn wird Weisheit in dein Herz, und Wissen wird deiner Seele wolthun. Ueberlegung wird Wacht über dich halten, Verständigkeit dich bewahren.* Ueber die ethische Trias וְשִׁיחָה וְשִׁיחָה וְשִׁיחָה

1) Irrigerweise hielt ich das Wort früher für eine Hofal-Bildung und gab ihm die Grundbed. des in Stand Gesetztseins, des Realisirtseins, der Realität im Untersch. von dem Scheinbaren. Der Einwand von J. D. Michaelis *Supplem.* p. 1167: *Non placent in linguis ejusmodi etyma metaphysica etc.* trifft hier zwar nicht, da das Wort ein junges, von der Chokma geprägtes ist, aber von der Grundbed. Förderung (vgl. bei Seneca: *Deus stator stabilitorque est*) leiten sich alle Bedeutungs-

nüancen weit zwangloser ab. Ebenso Fl.: „וְשִׁיחָה v. וְשִׁיחָה u. וְשִׁיחָה mit Worten und Werken fördern, mit Rath und That beistehen und Vorschub leisten, woraus die Bedd. *auxilium*, *salus* und *prudens consilium*, *sapientia* sich leicht entwickeln, vgl. den Spruch Ali's: *وَأَسَاكُ مِنْ تَغَاغُلٍ* der fördert dich, der sich nicht um dich bekümmert.“

2) Das mit וְשִׁיחָה gleichbed. לִישָׁה (fast nur in dem verneinenden לִישָׁה = לִישָׁה), welchem das aram. אִישָׁה (אִישָׁה) sich zur Seite stellt, setzt ein außer Gebrauch gekommenes אִישָׁה (= אִישָׁה) gegründet s., gründen voraus und wird von den Arabern richtig als ein altes Segolatnomen angesehen, in welches Verbalkraft hineingelegt worden.

3) Allerdings werden וְשִׁיחָה und וְשִׁיחָה in Sprachgebrauch confundirt (Wetzstein in DMZ XXII, 119), aber die Wurzeln וְשִׁיחָה und וְשִׁיחָה sind verschieden; וְשִׁיחָה und וְשִׁיחָה dagegen sind Modificationen Einer Wurzel.

s. 1, 3. Irrig Seb. Schmid: *et omnis via qua bonum aditur erit tibi plana*, was in Vergleich mit Jes. 26, 7 lahm ausgedrückt wäre. Richtig faßt J. H. Michaelis alle vier Begriffe als Objektsacc.; der vierte ist das die Aufzählung abbrechende summarische Asyndeton (vgl. Ps. 8, 7) dazu: *omnem denique orbitam boni*. Hier. *bonam*, aber auch in diesem Falle wäre טוב Genitiv (s. 17, 2). מַעֲגָל ist das Geleise in welchem der Wagen hinrollt; in עגל vereinigen sich die Wurzelbegriffe des Runden (גל) und Rollenden (גל). Ob כִּי v. 10 begründendes „weil“ (Verss. u. die meisten Ausll.) oder „denn“ (JHMich. Ew. u. A.) sei, ist fraglich. Daß bei כִּי = denn das Subj. dem Verbum vorausgehen würde wie v. 6. 21. 1, 32 (Hitz.), entscheidet wie v. 18 zeigt nicht. Dagegen spricht für כִּי = weil die Analogie des auf או folgenden כִּי v. 6; die Unebenmäßigkeit zwischen v. 5—8 und v. 9 ff., wenn der neue Ansatz v. 9 schon mit v. 10 einem anderen weicht; die Sinnverwandtschaft der Subjektbegriffe in v. 10. 11., welche v. 11 ungeeignet macht, Nachsatz von v. 10 zu sein, wogegen die Verheißung nicht bloß intellectueller, sogleich zugleich praktischer Einsicht in das Rechte und Gute seinem ganzen Umfange nach und in seiner ganzen Mannigfaltigkeit recht wol so wie wir v. 10. 11 lesen begründet oder erläutert werden kann: denn einziehen wird (näml. um es zu seiner Bleibstätte zu machen 14, 33 vgl. Joh. 14, 23) Weisheit in dein Herz und Wissen wird deiner Seele wolthun (näml. durch den Genuß, welchen der Gegenstand des Wissens, und die Ruhe, welche die Sicherheit des Wissens gewährt). חַכְמָה γυνώσις ist sonst Fem. Ps. 139, 6., hier aber wie 8, 10. 14, 6 in der Bed. τὸ γινῶναι nach Art anderer Infin. Masc. In v. 11 wird der Inhalt des או רבין weiter explicirt. שָׂמֵר בְּלִי von Bewachung hat (da Iob 14, 16 anders zu deuten) nur unser Dichter (hier und 6, 22). Ueberlegung d. i. die Fähigkeit wolbedachten Handelns wird Wache über dich halten, dich in Obhut nehmen; Verständigkeit d. i. die Fähigkeit, bei Entgegengesetztem die rechte Wahl, bei Extremen die rechte Mitte zu treffen, wird dich bewahren. In תִּנְצְרֶיָהּ ist wie Ps. 61, 8. 140, 2. 5. Dt. 33, 9 u. ö. die Assimilation des 1. Stammbuchstaben unterblieben, um dem Worte volleren Klang zu geben; die Schreibung צִרְיָה für צִרְיָה diducirt es auch für das Auge.¹ Wie in v. 10—11 das או רבין, so wird nun die in Aussicht gestellte Bewahrung auseinandergelegt v. 12—15: *Dich zu retten von bösem Weg, vor dem Manne, der Falschheit redet, die da verlassen der Redlichkeit Bahnen, um zu gehen auf Finsternis-Wegen, die sich freuen Böses zu vollbringen, frohlocken über bösertige Falschheit — sie deren Pfade verkrümmt sind und die abwegig in ihren Geleisen*. Dafür daß דֶּרֶךְ דָּרָה nicht genitivisch *via mali*, sondern adjektivisch *via mala* gedacht ist, spricht לֹא-טוֹב 16, 29. Dem bösen Wege d. i. Wandel steht die in der Person des Verführers entgegengesetzte falsche Rede [entgegen; vor beiderlei Contagium rettet die Weisheit. הַתְּחַבֵּחוֹת (wie das gleichgebildete הַתְּחַבְּלוֹת nur als Plur. vorkommend) sind Verdrehungen, näml. des Guten und Wahren und zwar zum Zwecke der Täuschung (17, 20),

1) Die richtige Accentfolge nach Codd. bei Norzi ist חֲשֹׁמֶר עֲלֶיךָ חֲבוּנָה s. Thorath Emeth p. 49. §. 5. Accentuationssystem XVIII §. 3.

fallaciae d.i. Ränke im Handeln und Lug und Trug im Reden; Fl. vergleicht אַלֶּכּ Lüge und אִלָּל Lügner. לַחֲצִיָּלָה hat *Munach*, den steten Diener des *Dechî*, statt des *Metheg* nach der Regel Accentsystem VII §.2. חֲזוּבִים knüpft an das collective אִישׁ an (vgl. Richt. 9,55); wir haben es in der Uebers. in einen Relativsatz mit abstractem Präsens aufgelöst. Die Vocalisation des Artikels schwankt, doch ist die LA חֲזוּבִים wie v.17 חֲזוּבִים die besser bezeugte (*Michlol* 53^b); חֲזוּבִים ist eins der drei Wörter, welche ihr *Metheg* behalten und dazu noch ein *Munach* bei der Tonsilbe annehmen (s. die zwei andern Iob 22,4. 39,26). Den „Bahnen der Geradheit“ (vgl. den adjekt. Ausdruck Jer.31,9), welche ans Licht zu kommen sich nicht scheut, stehen die „Finsternis-Wege“ entgegen, die ἔργα τοῦ σκοτός Röm.13,12., die sich vor Gott (Jes.29,15) und Menschen (Iob 24,15. 38,13.15) geflissentlich verbergen. In v.14 ist das Regimen des מֶן 12^b als erloschen zu denken; die Schilderung verläuft selbständig. Wer vor dem Bösen nicht zurückschaudert, sondern dem Truge desselben sich ergibt, der wird schließlich darin heimisch als in seinem eigentlichen Lebenselemente und freut sich, ja frohlockt über das was er als verwerflich und verderblich verabscheuen sollte. Das neutrische קֵץ ist häufig attributiver Genit. 6,24. 15,26. 28,5 vgl. טוֹב 24,25., welcher hier, da תַּחֲפֹזוֹת schon an sich böse sind, nicht unterscheidet sondern steigert: *perversitates non simplices aut vulgares, sed pessimae et ex omni parte vitiosae* (JHMich.). Mit אֲשֶׁר (οἷτινες) v.15 lenkt diese Wendung zum Schlusse. Fl. Brth. u. A. fassen אֲתֵּיחִיָּהֶם als Acc. der näheren Bestimmung wie σκολιὸς τὸν νοῦν, τὰς πράξεις, aber sollte es Acc. sein, so wäre bei dieser Wortstellung עָקְשׁוּ (Jes.59,8. Spr.10,9 vgl. 9,15) zu erwarten; עָקְשִׁים ist Präd., indem אֲרֵר wie הָרָה beide Geschlechter zuläßt. וַיִּגְלוּיָם trägt sein Subj. הֵם in sich; לִיזוֹ ist wie לֹא לֵא schwächere Potenz v. לִיץ *flectere, inclinare, intrans. recedere*: sie sind abgebeugt, abwegig nach rechts und links in ihren Geleisen (כֶּן wie 17,20). Mit wiederaufgenommenem לַחֲצִיָּלָה wird die Bewarung, welche die Weisheit ihren Besitzern leistet, nun noch weiter besonders v.16—18: *Dich zu retten von unzugehörigem Weibe, von fremder, die glatte Reden führet, die da verläßt den Gespons ihrer Jugend und den Bund ihres Gottes vergisset; denn hinabsinkt sie zum Tode samt ihrem Hause und zu den Hadesschatten ihre Geleise — alle die zu ihr eingehen kehren nicht zurück und erreichen nicht des Lebens Pfade*. Das von v.10.11 her fortwirkende Subj. ist die dort vierfach benannte Weisheit. זָרָה bed. *alienus*, was auch s.v.a. *alius populi* sein kann, aber viel weiteren Umfangs den nicht zu einem bestimmten Kreise Gehörigen (z.B. den Nichtpriester oder Laien), die nicht mir gehörige Person oder Sache, oder auch den Anderen als ich bez., wogegen נָכְרִי *peregrinus* sich kaum irgendwo des Wesensmerkmals fremdländischer auswärtiger Herkunft entäußert. Während also אִשָּׁה זָרָה das Nicht-Eheweib ist, kennzeichnet sie נָכְרִיָּה als Nicht-Israelitin; die Prostitution war in den Culten der Midianiter, Syrer und anderer Nachbarvölker Israels theilweise sanctionirt und also nichts weniger als sittlich geächtet, in Israel dagegen durch das Gesetz (Dt.23,

18f.) verpönt und deshalb vorzugsweise durch eingewanderte Frauen vertreten (23, 27 u. vgl. die Ausnahme Ruth 2, 10)¹ — ein Krebschaden, der besonders seit der letzten Zeit Salomo's zugleich mit der Abgötterei fortfrass und, mit der vom Gesetze gestatteten Polygamie sich entschuldigend, den Staat ruinirte. Die Chokma kämpft dagegen und setzt überall die Einehe als allein der Stiftung und Idee des Verhältnisses entsprechend voraus. Die Ehe als „Gottes Bund“ bezeichnend verwirft sie nicht allein ehrebrecherische, sondern überhaupt außereheliche, weil ungeheiligte und also unberechtigte Geschlechtsgemeinschaft und desgleichen willkürliche Scheidung. Ueber die alten Feierlichkeiten des Eheschlusses sind wir nicht näher unterrichtet, aber aus v. 17. Mal. 2, 14 geht hervor (Ew. Brth. Hitz., nicht aber Köhler), daß der Eheschluß als religiöser Akt galt und daß die welche sich ehelichten Gott als Zeugen und Bürgen der Pflichten, die sie auf sich nahmen, anriefen. Das Perf. in dem Attributivsatz אֲמַרְיָהּ הָיָה לָהּ geht auf die im Schmeicheln und Heucheln erworbene Routine: welche ihre Worte geglättet d. h. gelernt hat, durch Schmeichelworte anzulocken (Fl.). אֲלֵהּ so wie es hier gebraucht ist hat nichts mit dem gleichlautenden Phylarchen-Namen, welcher Denominativ v. אָלַהּ, zu schaffen, sondern kommt unmittelbar von אָלַהּ sich an eine Person oder Sache gewöhnen, vertraut damit werden (weshalb aram. אָלַהּ, אָלַהּ, lernen, Pa. lehren) und bed. also als Synon. v. רֵעַ den Genossen oder Vertrauten (s. Schulzens); Parallelen wie Jer. 3, 4 legten den alten Ausl. die allegorische Deutung der Buhlerin als Personification der Apostasie oder Häresie nahe. In 18^a übers. LXX ἔθρετο γὰρ παρὰ τῷ θανάτῳ τὸν οἶκον αὐτῆς, sie (das ausschweifende Weib) hat ihr Haus an den Tod (den Todesabgrund) hin gesetzt. Dieses שָׁחָה ist viell. das Ursprüngliche, denn der Text wie er vorliegt ist mislich, obwol, recht verstanden, zulässig. Die Accentuation faßt בִּירְחָה als Subj., aber בִּירַח ist sonst überall Masc. und eignet sich nicht wie das seltene אֲרַח v. 15 zu doppelgeschlechtigem Gebrauch; auch wäre hier der weibliche Gebrauch (Brth. Hitz.) herbeigezwungen, da das vorausgestellte Präd., selbst wenn בִּירְחָה weiblich gedacht wäre, regelrecht שָׁח wie z. B. Jes. 2, 17 lauten konnte. שָׁחָה ist wie Ps 44, 26 3^{pr.} v. שָׁחָה sich senken, sinken; die Correctur שָׁחָה (Josef Kimchi) empfiehlt

sich schon deshalb nicht, weil שָׁחָה und שָׁחָה sprachgebräuchlich sich bücken oder beugen bed., und שָׁחָה transitiv zu fassen (Ralbag: הַטְפִּילָה) ist sprachwidrig. Deshalb faßt AE. בִּירְחָה als Appos.: zum Tode, ihrem Hause, aber dann würde der D. אֶל-שָׁחָה sagen, denn der Tod ist kein Haus. Andererseits können wir in בִּירְחָה auch keinen Acc. der näheren Bestimmung erkennen (JHMich. Fl.); der Ausdruck wäre hier wie 15^a zwecklos gekünstelt. Schon Böttch. hat בִּירְחָה als Permutativ das persönliche Subjekt erkannt: denn sie sinkt zum Tode hinab, ihr Haus d. i. sie selbst samt allem was zu ihr gehört, vgl. das Permutativ des Subj. Iob 29, 3. Jes. 29, 23 (s. dort) und die nähere Angabe des Obj. Ex. 2, 6 u. ö.

1) Im Talmudischen hat אֲרַמְיָת (Aramäerin) diesen Sinn des biblischen נְכִירָה.

Ueber das im salom. Schrifttum heimische רָצָאִים Schatten der Unterwelt (v. רָצָאִים synonym. קָלָה entkräftet, kraftlos werden oder s.) s. Jes. S. 206. Was 18^b von der Person der Buhlerin sagt, sagt v. 19 von den in בִּיתָהּ Mitge-meinten, ihren Hausgenossen. רָצָאִים ist s. v. a. רָצָאִים; das Partic. der vv. *eundi et veniendi* nimmt das Accusativ-Obj. des Finitums als Genitiv im *st. constr.* zu sich, wie z. B. 1, 12. 2, 7. Gen. 23, 18. 9, 10 (vgl. Jer. 10, 20). Das auf *ult.* betonte יִשְׁכְּבוּן lautet betheuernd: es gibt keine Umkehr für die welche der Hurerei anheimgefallen sind¹, und sie erreichen die Lebens-Pfade nicht, von denen sie sich so weit weg verloren.² Mit לִמְצָאֵן beginnt ein neuer, den beiden לִהְיוֹתֵךְ sich an die Seite stellender Ansatz der Entfaltung dessen was die Weisheit ihrer bewarenden Eigenschaft nach leistet v. 20—22: *Damit du gehest auf der Guten Weg und der Gerechten Bahnen einhältst. Denn die Redlichen werden das Land bewohnen, und die Unschuldigen werden darin verbleiben. Die Gottlosen aber werden aus dem Lande ausgerottet und die Treulosen entwurzelt man daraus.* Die Weisheit — so der Zus. — wird dich bewaren, nicht männlicher, nicht weiblicher Verführung zu verfallen; bewaren, damit du . . לִמְצָאֵן (v. מִצָּנָה = מִצָּנָה Tendenz) geht auf Absicht und Zweck der bewarenden Weisheit. Auf die zwei negativen Zweckbestimmungen folgt eine positive als die dritte und letzte. כֹּזְבִים (Gegens. רָעִים 14, 19) ist hier allgemeinen ethischen Sinnes: die Guten (nicht: die Gütigen). שָׁמֵר mit dem Obj. des Weges kann in anderem Zus. auch bed.: sich hüten daß man ihn nicht beschreite Ps. 17, 4., hier: ihn (indem man bereits darauf ist) sorgfältig einhalten. Die Verheißung v. 21 lautet wie in dem Maschalpsalm 37, 9. 11. 22 vgl. Spr. 10, 30. אֶרֶץ ist Canaan als das Land, welches Gott den Patriarchen zugesagt und wohin er Israel aus Aegypten verpflanzt hat, nicht die Erde, wie Mt. 5, 5 gemäß dem erweiterten, entschränkten neuest. Gesichtskreis. Irrig wird מִלֵּךְ (Mile) von Schult. *funiculis bene firmis irroborabunt in terra* erkl. Das V. מִלֵּךְ bed. straff spannen (wov. מִלֵּךְ *funis*), dann aber auch intrans. lang ausgestreckt, überhangend s. (s. Fl. zu Iob 30, 11), wov. מִלֵּךְ Ueberblich Zef. 2, 9 und wonach hier LXX ὑπολειφθήσονται, Hier. *permanebunt*. In 22^b geben die alten Uebers. יִסְחוּ als Fut. des Passivs יִסָּח Dt. 28, 63. Aber dieses müßte יִסָּחוּ lauten. Die Form יִסְחוּ könnte, יִסָּחוּ punktirt, *Ni. v.* יִסָּחוּ sein, aber weder ein mit יִסָּח gleichbed. יִסָּחוּ anzunehmen, noch mit Hitz. יִסָּחוּ (*Ho. v. יִסָּחוּ*) zu vocalisiren, noch mit Böttch. (§. 1100 S. 453) יִסָּחוּ für ein wirkliches *fut. Ni.* zu halten ist nöthig: יִסָּחוּ ist wie 15, 25. Ps. 52, 7 Activ: *evellant* und dieses mit unbestimmt bleibendem Subj. (wofür JHMich. auf Hos. 12, 9 verweist) s. v. a. *evellentur*. Dieses unbestimmte „sie“ oder „man“ — bem. Fl. — kann sogar auf Gott gehen wie hier und

1) Man erinnert sich dabei an *Aen.* 6, 127—129 (*revocare gradum superasque evadere ad auras Hoc opes, hoc labor est*) und beherzigenswerth ist eine zwar unsaubere, aber schaurige talmudische Erzählung *b. Aboda zara* 17^a, wo der ausschweifende Rabbi von der theuer bezahlten Lustdirne selbst vernehmen muß, daß er der Hölle ohne Aussicht auf Rückkehr verfallen.

2) In korrekten Texten ist וְלֹא-יִשְׁכְּבוּן makkefirt, s. *Thorath Emeth* p. 41. Accentuationssystem XX §. 2.

Iob 7, 3., was bes. im Persischen üblich z. B. *مردمرا از کل ساختند* *hominem ex pulvere fecerunt* statt *homo a Deo ex pulvere factus est*. Für *בוגדים* gewährleistet *בָּגַד* die Grundbed. verdeckt, d. i. heimtückisch (meuterisch und räuberisch Jes. 33, 1), und also treulos Handelnder.¹

Vierte einleitende Spruchrede III, 1—18.

Ermahnung zu Lieb und Treue und selbstloser Hingabe an Gott als der rechten Weisheit.

Die vorige Spruchrede suchte den Jünger gegen verderbliche Gemeinschaft zu wappnen; diese bezeichnet ihm näher das Verhalten gegen Gott und Menschen, welches ihn wahrhaft glücklich machen kann v. 1—4: *Mein Sohn, meine Lehre vergiß nicht, und meine Gebote ware dein Herz, denn Länge der Tage und Jahre des Lebens und Frieden werden sie dir mehren. Huld und Treue mögen dich nicht verlassen, winde sie um deinen Hals, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens, und erlange Gnade und seine Klugheit in den Augen Gottes und der Menschen.* Die Ermahnung nimmt einen neuen Anlauf; *הוֹדִיעִי וְהִצִּיחִי* geben auf die folg. neue Lection und Verhaltensregeln. Inmitten des Redeverlaufs heißt es *רֵצָה*, nicht *רָצָה*; die nicht assimilierte Form wird nur im Schlußfall z. B. 2, 11. 5, 2 verwendet. Der Plur. *רֵצִיפִי* für *רֵצִיפָה* geht auf Lehre und Vorschriften; die Synallage hat darin ihren Grund, daß die Femininconstruction im Hebr. nicht zu strenger Durchführung gekommen ist, auch das Vulgärarabische hat die Formen *jaktubna*, *taktubna* außer Brauch gesetzt. „Tage-Erstreckung“ ist lang sich hinstreckende Dauer des Bestandes nach der Verheißung Ex. 20, 12 und „Lebens-Jahre“ (9, 11) sind Jahre, näml. deren viel, eines Lebens, welches Leben im vollen Sinne des Worts ist. *הַיִּים* hat hier die prägnante Bed. *vita vitalis*, *βίος βιωτός* (Fl.). *שָׁלוֹם* (*של*) ist aller Störung entledigtes reines Wolsein, Friede als Befriedung nach außen und innere Befriedigung. Mit v. 3 beginnt die Lehre; *עַל* (nicht *לֵא*) zeigt, daß 3^a nicht die Verheißung v. 2 fortsetzt. *חָסַד* (*חם*) *stringere, afficere* ist herrschendem Sprachgebrauch nach Wolaffectionirtheit, sei es Gottes gegen die Menschen oder dieser gegen Gott oder dieser gegen einander, liebevolle Gesinnung, gleichbed. mit dem neutest. *ἀγάπη* (s. z. B. IIos. 6, 6); *אֱמֶת* (aus *אֱמֶת*) Beständigkeit, welche auf ihren Zusagen besteht und berechnigte Erwartungen nicht täuscht, also Treue *πίστις* in dem ineinanderliegenden Sinne von *fides* und *fidelitas*. Die zwei Sinnes- und Verhaltensweisen sind hier als sittliche Mächte (Ps. 61, 8. 43, 3) gedacht, welche treffliche Dienste leisten und köstlichen Gewinn bringen, und 4^b zeigt daß ihre Verzweigung nach der Seite Gottes und der Menschen hin, die religiöse und sociale, wurzelhaft ungeschieden bleibt. Das Suff. *ם* geht

1) Aehnlich verhält sich im Arab. *labbas* zu *libās* (لَبَّاسٌ): es bed. eine Sache durch Zudeckung unkenntlich machen, wov. *telbis* Betrug, *mulebbis* Fälscher.

nicht auf Lehre und Vorschriften, sondern eben auf diese zwei Cardinaltugenden. Wenn der Jünger ermahnt wird, sie sich vorn um den Hals zu winden (s. über גִּירָה 1, 9 vgl. 3, 22), so ist es hier nicht auf Schmuck abgesehen, aber auch nicht (wofür Belege fehlen) auf Sicherung gegen böse Einflüsse durch sie wie durch Amulette¹, sondern mit Bezug auf den Siegelring, den man an einer Schnur um den Hals zu tragen pflegte (Gen. 38, 18 vgl. Hohesl. 8, 6), auf stete unverlierbare Gegenwärtigkeit. Das Parallelglied 3^c bestätigt das; 3^b und 3^c zusammen erinnern an die Anordnung der Tefillim (Phylakterien) Ex. 13, 16. Dt. 6, 8. 11, 18., in denen was hier Redebild ist zu äußerlichem Vollzuge kommt, aber als Realbild der geforderten Verinnerlichung. לַחֲלֹץ (לִיָּהּ) erglänzen z. B. vom aufgehenden Stern, blinkenden Schwert, s. Wetzstein in DMZ XXII, 151 f.) bed. die durch Politur zum Schreibstoff hergerichtete Tafel; Liebe und Treue auf die Tafel des Herzens schreiben ist s. v. a. die Verpflichtung zu beiden Tugenden sich tief einprägen, so daß man von innen heraus dazu angetrieben wird (Jer. 31, 33). Auf die ermahnenenden Imper. folgt v. 4 wie 4, 4. 20, 13. Am. 5, 4. 2 Chr. 20, 20 ein zweiter, statt dessen auch das *perf. consec.* stehen könnte; der Ermahnende will mit dem Guten, wozu er ermahnt, zugleich dessen gute Folge. שִׁכַּל heißt 1 S. 25, 3 die Gestalt, denn

שִׁכַּל bed. *forma* als Verknüpfung oder Verbindung der Lineamente oder Conturen zu einer Figur σχῆμα, wonach hier שִׁכַּל טוֹב von dem gefälligen Aeußeren und dem vortheilhaften Eindruck, den das wolgebildete Aeußere eines Menschen macht, als Bild für den welchen seine inneren Vorzüge hervorbringen (Fl.) gemeint sein könnte, also günstige Ansicht, gewogenes Urtheil, gute Meinung (Ew. Hitz. Zöckl.). Aber überall sonst (13, 15. Ps. 111, 10. 2 Chr. 30, 22) bed. שִׁכַּל טוֹב gute d. i. feine wolanständige Einsicht oder Klugheit, und שִׁכַּל hat in der Mischle-Sprache keine andere Bed. als *intellectus*, die von der innerlich gestaltenden Geistesthätigkeit ausgeht. Gnade in Gottes- und Menschen-Augen erlangt der, welchem Gnade beiderseits erwiesen wird; feine Klugheit der, welchem sie beiderseits zuerkannt wird.² Es ist unnöthig, mit Ew. Hitz. die zwei Obj. auf Gott und Menschen zu vertheilen. In den Augen beider zumal erscheint der welcher Liebe und Treue im Herzen trägt als ein solcher welchem שִׁכַּל טוֹב und חֵן zuerkannt werden müssen. Wären חסד ואמת nur im Verh. zu den Menschen gemeint, so wäre die folg. Ermahnung unvermittelt, während sie aus dem Vorigen hervorgeht, wenn da die Eigenschaft eines חסיד ואמן nicht allein gegen Menschen, sondern auch gegen Gott empfohlen wird v. 5—8: *Vertrau auf Jahve mit deinem ganzen Herzen und auf deinen Verstand stütze dich nicht. Auf allen deinen Wegen acht' auf Ihn, und Er wird ebnen deine Pfade. Sei*

1) Fl. erinnert sich hier der Giraffe im *Jardin des Plantes*, welche von ihren arabischen Führern oben am Kopfe mit Schnüren und Zierraten geschmückt war, welche das 'ain (den bösen schädigenden Blick) von dem kostbaren Thiere abzulenken bezweckten.

2) Die richtige Accentfolge ist חֵן וְשִׁכַּל טוֹב, ומצא, auch חֵן וְשִׁכַּל טוֹב ומצא, ist zulässig, falsch aber ist חֵן וְשִׁכַּל טוֹב ומצא.

nicht weise in deinen Augen, fürchte Jahve und weiche vom Bösen. Gesundheit wird dann eigen deinem Nabel und Erfrischung deinen Gebeinen. Von Gott allein kommt wahres Gedeihen, wahre Hülfe: er kennt die rechten Wege zum rechten Ziele, er weiß was uns frommt, er vermag uns von dem was uns schadet zu befreien; darum ist es unsere Pflicht und unser Heil, unser Vertrauen ganz und gar auf ihn zu setzen und uns nicht auf eigene Einsicht zu verlassen. Das V. בטח בְּיָהוָה hat

die Wurzelbed. *expandere*, von wo es viell. auf noch näherem Wege als zu Ps. 4, 6 bemerkt worden zu der Bed. *confidere* gelangt: sich mit dem ganzen Körper an etwas hinlehnen, um daran auszuruhen, stärker noch mit על, wenn man sich ganz darauf legt, franz. *se reposer sur quelqu'un*, ital. *riposarsi sopra alcuno*, wie על mit על sich an etw. hinlehnen, um sich daran zu stützen, mit על sich auf etw. stützen (Fl.). יָדָהוּ (gleicher Form wie יָדָהוּ Num. 11, 12) deckt sich nicht mit: erkenne ihn; es ist wie 1 Chr. 28, 9 nicht bloß ein theoretisches Erkennen gemeint, sondern angelegentlich eingehende, den ganzen Menschen betheiligende Kenntnisaufnahme. Das an und für sich schon nach alt- und neutestamentlichem Sprachgebrauch sinnvolle praktisch-mystische דַּעַר wird noch durch *toto corde* verstärkt; das Herz ist die Centralstätte aller geistig-seelischen Kräfte, Gott mit ganzem Herzen erkennen ist s. v. a. das ganze innere Leben auf lebhafteste Vergegenwärtigung Gottes und willfährige Beachtung seines Willens concentriren. Die Ihm erwiesene Aufmerksamkeit erwidert Gott damit, daß er die Pfade eines solchen ebnet d. i. mit Beseitigung aller Hindernisse geradewegs zum rechten Ziele lenkt. חַיִּי חֵלֶם hat *Cholem* in der ersten Silbe (s. Kimchi's Wörterbuch¹). „Sei nicht weise in deinen Augen“ ist s. v. a. *ne tibi sapiens videare*, denn wie JHMich. bem. *confidere Deo est sapere, sibi vero ac suae sapientiae, desipere*. „Fürchte Gott und weiche vom Bösen“ ist die doppelseitige Bezeichnung der *εὐσεβεια* oder praktischen Frömmigkeit in den Chokma-Schriften: den Sprüchen 16, 6., den Maschalpsalmen 34, 10. 15 und dem B. Iob 28, 28 vgl. 1, 2; für יָדָהוּ sagt die nachbiblische Sprache יָדָהוּ. Das bei יָדָהוּ 8^a vorgestellte Subj. ist eben diese religiös-sittliche Handlungsweise. Die Conjectur לְבָשָׁרָהּ (Clericus), לְבָשָׁרָהּ = לְבָשָׁרָהּ (Ew. Hitz.) deinem Fleische oder Leibe ist unnöthig; LXX Syr., die so übers., verallgemeinern den Ausdruck, der nicht nach ihrem Geschmacke. וְשָׂרָהּ v. וְשָׂרָהּ

fest s., fest verbinden eig. der Nabelstrang (welcher arab. *surr* heißt, wov. denom. *sarra* der Nabelstrang des Neugeborenen abschneiden), dann der Nabel, dessen Entstehung mit der Verselbständigung des Neugeborenen zusammenfällt und der als festes Centrum (vgl. סִמְכָהּ Grundlage, Basis Iob S. 487) des Leibesbestandes gilt. Verdoppelung des וְ läßt das Punktationssystem, wahrsch. wegen der vorherrschenden halbgutturalen

1) Im *st. constr.* 2, 19 und bei schwerem Suffix 2, 15 ist *ō* statt *ō* in Ordnung, aber וְשָׂרָהּ Ben-Aschers Iob 13, 27 vgl. 33, 11 ist eine Inconsequenz.

d.i. uvulären Aussprache dieses Lautes bei den Tiberiensern¹, in der Regel nicht zu; שָׁרָה hier und שָׁרָה Ez. 16, 4 gehören zu den Ausnahmen, vgl. die aufgelöste Verdoppelung in שָׁרָה Hohesl. 7, 3., wozu so wenig eine Hauptform שָׁרָה anzunehmen ist, als zu הָרָרִי ein הָרָרִי. Das ἀπ. γεγο. רָפָאִית Heilung hat hier wie מְרַפֵּא 4, 22. 16, 24 und הָרִיפִית Ez. 47, 12 nicht den Sinn der Wiederherstellung von Krankheit, sondern der Hebung der gesunkenen Kraft oder der Stärkung der vorhandenen; der Nabel kommt als Mittelpunkt der *vis vitalis* in Betracht. Eine der abstracten Kalbildung רָפָאִית entsprechende Pielbildung ist שָׁקִי; das Arabische gebraucht neben transit. سَقَى auch سَقَّى (vgl. Pu. Iob 21, 24) und أَسَقَى wie hebr.

הַשָּׁקָה; das infinitivische سَقَى bed. bis zum Verwischen der eig. Bed. Spende, Wolthat, Freundlichkeitserzeugung, an u. St. aber ist nach Iob 21, 24 (das Mark seiner Knochen wird getränkt, Arnheim: gesättigt) und 15, 30 zu erkl. Irrig halten Brth. Hitzig v. 8 für den Nachsatz zu v. 7, indem sie רָפָאִית als Subj. fassen; der D. müßte, so verstanden sein wollend, הָרָרִי geschrieben haben. Subj. ist vielmehr die vom Bösen abgewandte Hingabe an Gott, die sich auch äußerlich durch Entäußerung des irdischen Besitzes an Ihn sich bethätigen soll v. 9—10: *Ehre Jahve von deinem Wolstand und von den Erstlingen all deines Ertrages, so werden voll werden deine Speicher sättigender Fülle und deine Kufen von Most überströmen.* Es kann auffallen, daß die sonst vom Ceremonialgesetz abgekehrte Chokma hier die Zehntenablieferung anempfiehlt. Aber erstens ist das Bewußtsein der Zehntenpflicht älter als das mosaische Gesetz Gen. 28, 22., sodann ist sie hier auf einen allgemeinen ethischen Ausdruck gebracht; מְעַשֵּׂר und מַעֲשֵׂר kommen im Spruchbuch nicht vor, die nachbiblische Sprache nennt den Zehnten הַזֶּכֶת הַנֶּזֶבֶת den Antheil des Höchsten. כָּבֵד bed. wie כָּבֵד schwer machen, dann als gewichtig oder würdevoll ansehen und behandeln (opp. קָלִיל als leicht ansehen und behandeln, v. קָלִיל = هَآן leicht s.). הֵיךְ eig. Leichtigkeit im Sinne von *aisance* Wolhabenheit bildet mit כָּבֵד ein *Oxymoron* (*fac Jovam gravem de levitate tua*), aber ein weder 1, 13 noch hier vom Verf. beabsichtigtes. מִן ist beidemale partitiv wie im Gesetz vom Dienstzehnten der Leviten Lev. 27, 30 und von der Challa (Hebe vom Teige) Num. 15, 21., wo auch רָאשֵׁית (wofür Hebr. 7, 4 ἀρχοθίτια) in gleichem Sinne vorkommt, vgl. Num. 18, 12 (im Gesetz von der Theruma oder Priester-Hebe), so wie הַבִּינָה im Gesetz vom zweiten Zehnten מִצֵּר שֶׁנִּי Dt. 14, 22., vgl. Num. 18, 30 (im Gesetz vom Priesterzehnten מִצֵּר מִן הַמִּצֵּר). Mit ὁ ἀποδosis imperativi beginnt v. 10 der Nachsatz. שָׂבַע (wie רָצַב gebildete Nebenform zu שָׂבַע) Sättigung ist s. v. a. satt und zwar reichlich satt machende Fülle; auch הִירוּשׁ ist ein solcher Acc., wie ihn die Vv. des Vollseins regiren, denn פָּרַץ durchbrechen, spez. überfluten bed. geradezu überflüssig voll s. oder

1) s. meine Schrift: Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik, bes. die hebräische (1868) S. 11—13.

werden (Iob 1, 10). סִמָּה (v. סִמָּה, chald. סִמָּה, syr. ^{ܣܡܐ} aufspeichern) ist der Speicher, gleichbed. mit ^{ܡܥܝܢ} (v. ^{ܡܥܝܢ} = ^{ܡܥܝܢ} Jes. 23, 18 *recondere*), woher span. *magazen*, franz. u. deutsch *magazin*. ^{ܩܒܐ} (v. ^{ܩܒܐ} hohl s.) ist die Kufe oder Butte, in die der Most aus der Kelter (^{ܩܒܐ} oder ^{ܩܒܐ}) abläuft, griech. *λάκκος* oder *ὕποληνιον*. Uebrigens vgl. ebendieselbe Ermahnung und Verheißung in prophetischer Fassung Mal. 3, 10—12. Das Gegenstück folgt: wie man in guten Tagen Gottes nicht vergessen soll, so soll man sich auch durch böse Tage ihm nicht entfremden lassen v. 11—12: *Die Schule Jahve's, mein Sohn, verschmähe nicht und werde nicht unwillig ob seiner Züchtigung. Denn wen er lieb hat züchtigt Jahve, und zwar wie ein Vater den Sohn den er gern hat.* Die Originalstelle hiezu ist Iob 5, 17 f. Es gibt für das B. Iob kein bezeichnenderes Motto, als dieses Tetrastich, welches den Grundged. des B. Iob ausspricht, daß es eine Leidenszüchtigung und Leidensprüfung gibt, welche Liebe Gottes zum Beweggrund hat und die Kindschaft nicht ausschließt.¹ Man kann sagen: v. 11 spricht das Räthsel des B. Iob aus und v. 12 dessen Lösung. ^{ܡܥܝܢ} *παιδεία* haben wir „Schule“ übers., denn ^{ܡܥܝܢ} *παιδεύειν* bed. wirklich jemanden in die Schule nehmen. Für ^{ܡܥܝܢ} oder ^{ܡܥܝܢ} ist Ahndung oder Rüge das entsprechendste deutsche Wort. ^{ܡܥܝܢ} (wov. hier der Prohibitiv ^{ܡܥܝܢ} bei ^{ܡܥܝܢ}) bed. Ekel (Ueberdruß) vor etwas oder Widerwillen (Verdruß) gegen etw. empfinden. LXX (citirt Hebr. 12, 5 f.): *μηδὲ ἐκλύου* werde auch nicht zaghaft, was sich dem allgem. Gedanken fügt, daß wir uns durch die Zorngeberde, in welcher Gott bei Leidensverhängnissen erscheint, nicht von ihm wegscheuchen, nicht ihm entfremden lassen sollen. In 12^a läßt die Accentuation unbestimmt, ob ^{ܡܥܝܢ} als Subj. zum Relativ- oder zum Hauptsatz gehört; die überlieferte, auch von Ben Bil'am bezeugte Accentfolge ist ^{ܡܥܝܢ} ^{ܡܥܝܢ} ^{ܡܥܝܢ} ^{ܡܥܝܢ}, indem diese Stelle zu den wenigen gehört, wo dem *Athnach* mehr als drei Diener (näml. *Mahpach*, *Mercha* und drei *Munach*) vorhergehen.² Zu diesem Absonderlichen kommt auch noch dies, daß ^{ܡܥܝܢ}, obgleich nicht makkefirt, sein *Segol* behält wie außer hier noch Ps. 47, 5. 60, 2. In 12^b ist in Beihalt von 9, 5^b zu erkl.: und (zwar) wie ein Vater den Sohn, den er gern hat; ^{ܡܥܝܢ} ist das erklärende wie 1 S. 28, 3 (Ges. §. 155, 1^a) und ^{ܡܥܝܢ} (wozu man nun beliebig ^{ܡܥܝܢ} oder ^{ܡܥܝܢ} ergänzen kann) ist einem Satze mit ^{ܡܥܝܢ} gleichgeltender Bestimmungssatz. Die Uebers. *et ut pater qui filio bene cupit* ist syntaktisch (vgl. die Wortstellung Jes. 40, 11) und accentuologisch (s. 13^b) nicht minder zulässig, aber übersetzend: „und wie ein Vater hat er den Sohn gern“ oder mit Hitz. (nach Jer. 31, 10., einer syntaktisch nicht ganz gleichartigen Stelle): „und hat ihn wie den Sohn ein Vater gern“ (was Zöckl. ohne syntaktisches Recht des 2. Modus halber vorzieht, vgl. z. B. Ps. 51, 18) gewinnt man keinen rechten Parallelsatz, da doch die Handlung des Züchtigens das Hauptsächliche und die Liebe das Begleitende ist (13, 24). Bei unserer Auffassung ist ^{ܡܥܝܢ} aus 12^a herüberzu-

1) Procop zu u. St. unterscheidet richtig *παιδεία* und *τιμωρία*.

2) s. *Thorath Emeth* p. 19. Accentuationssystem VI §. 6.

denken. Die LXX findet das Parallelwort in יִכְאֹב, indem sie übers. μα-
στιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν, ὃν παραδέχεται und also יִכְאֹב oder יִכְאֹבִי ge-
lesen hat.

Solche Untergehung unter Gott den Allweisen, Allesbedingenden, uns väterlich Liebenden ist Weisheit und solche Weisheit geht über alle Schätze v. 13 - 15: *Heil dem Menschen, der Weisheit erlangt hat, und dem Menschen der sich Verständigkeit verschafft. Denn besser ist ihr Erwerb als Silbers Erwerb und als Hochgold ihr Gewinn. Kostbarer ist sie als Korallen, und all deine Kleinode kommen an Werth ihr nicht gleich.* Mit dem Perf. יָצָא wechselt das Imperf. יִפְרֹץ, welches als Hi. v. פִּי־יֵצֵא exire die allgem. Bed. *educere* hat. Dieses Herausbringen ist entw. ein Herausgeben d. i. Hergeben oder Darreichen Jes. 58, 10. Ps. 140, 9. 144, 13 (vgl. יָצָא נָפַץ ausgeben, auszahlen), oder ein Herausholen, Herausbekommen, Erhalten 8, 35. 12, 2. 18, 22. So erinnert also 13^a an das Gleichnis vom Schatz im Acker und 13^b an das von der köstlichen Perle, um die der ἔμπορος, der edle Perlen sucht, Alles darangibt. Auch hier deutet sich die Verheißung dessen der auf den Erwerb von Weisheit ausgeht mit einem Kaufmann an; denn סִדְרָה und סִדְרָה (beide wie Jes. 23, 3. 18. 45, 14 v. סִדְרָה, letzteres n. d. F. יָרַע, נָתַע, ohne daß man eine zweite Hauptform סָדָר anzunehmen braucht) gehen auf das Stammwort סָדָר Handel treiben mit der Grundbed. ἔμπορεύεσθαι (LXX) zurück, und auch die Erwähnung der Perlen fehlt hier nicht, denn jedenfalls hat sich mit dem in der Maschaldichtung beliebten פִּינִיִּים die Bed. Perlen verschmolzen, wenn es auch nicht die urspr. Bed. des Worts ist. Zunächst wird 14^b פִּסְקָה durch הִרְיֹץ (außer Mischle in dieser Bed. nur Ps. 68, 14) überboten, eig. überh. Grubenerz v. הִרְץ einschneiden, aufgraben, und dann poet. Name des Goldes, viell. des ausgegrabenen im Untersch. vom Flußgold; Hitz. hält χρυσός für Ein Wort damit, aber dieses (sansk. ohne Endung *hir*, zend. *zar*) läßt die Herleitung von *ghar* glänzen zu (s. Curtius). פִּינִיִּים haben wir „Gewinn“ übers., weil nicht der Ertrag gemeint ist, den die Weisheit bringt, die Zinsen die sie trägt, sondern der Gewinn, das Einbekommen ihrer selbst. Was nun פִּינִיִּים betrifft, wofür hier das *Chethib* פִּינִיִּים hat, so spricht für die Grundbed. Korallen 1) der Name, welcher mit dem arab. فَنّ zusammenfällt; dieses Wort, von dem Wurzelbegriff des Treibens, bes. pflanzlichen, ausgehend bed. den Ast und alles was sich ast- oder zweigähnlich erhebt und vervielfacht (Fl.); 2) die den פִּינִיִּים Thren. 4, 7 zugeeignete Röthe im Untersch. von dem an Schnee und Milch veranschaulichten reinen Weiß (s. zu Iob 28, 18). Indes mag die Bed. des Worts sich im Gebrauch verallgemeinert haben (LXX an u. St. λίθων πολυτελῶν, Ge. Ven. λιθιδίων); die vom Iob-Targum, Raschi und bes. von Bochart vertretene Bed. Perlen lag um so näher, als man auch Korallen und Edelsteine, wie Carfunkel, Sarder, Pyrope, in Form von Perlen verarbeitet haben mag. יִקְרָה hat infolge Tonrückgangs das *Munach* auf *penult.* und zwar als von der Masora bemerkte Ausnahme, da bei den auf ה־ auslautenden Haupt- und Eigenschaftswörtern das נִסְיָ אֲחֵרִי d. i. das Zurückweichen des Tones sonst nicht eintritt

z. B. **הָפֵץ** „**זָרָה**“ Gen. 12, 14., **זָרָה** Hohesl. 6, 9., **זָרָה** Jer. 30, 7. „**הָפֵץ**“ ist zunächst *abstr.* Geneigtsein zu etwas, Lust, Wille, Gefallen an etwas; dann auch *concr.* etwas woran man Gefallen hat, was schön, köstlich ist,

vgl. **שְׁהִי** „**חָרָה**“ **נְפִיסָה** „**חָרָה**“ **נְפִיסָה** „**חָרָה**“ (Fl.). **שְׁהִי** mit **הָפֵץ** bed. Äquivalent (Kaufpreis, Tauschmittel) für etwas sein; die nächstliegende Constr. im Arab. wie Hebr. ist die mit **הָפֵץ**: einer Sache äquivalent s. (s. zu Iob 33, 27), das **הָפֵץ** ist *Beth pretii*, wie wenn man arabisch sagt: *biabi anta* in dem Werthe meines Vaters bist du, ich gebe ihn für dich hin. Deutlich vernimmt man in v. 14—15 den Nachklang von Iob c. 28. Dieser Vierzeiler kehrt, wenig variirt, 8, 10—11 wieder. Talmud und Midrasch (s. Aruch u. **הָפֵץ** I) betonen, daß es dort **וְכָל־הַפְּצִים** und hier **וְכָל־הַפְּצִיר** heißt und erklären Letzteres von Edelsteinen und Perlen (**אֲבָנִים טוֹבוֹת** (יִמְרָגְלִיָּהּ)). Daß die Weisheit so unvergleichlichen Werthes, wird nun begründet v. 16—18: *Länge der Tage ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre. Ihre Wege sind wonnige Wege, und all ihre Steige sind Friede. Ein Lebensbaum ist sie denen die sie erfassen, und wer immer sie festhält ist beglückt.* Wie in der Rechten Jahve's nach Ps. 16, 11 Wonnen sind, ohne daß dieser ihr Inhalt je sich erschöpft, so hält die Person der Weisheit in ihrer Rechten „Erstreckung der Tage“, näml. der Lebenstage, also Leben, das Gut der Güter; in ihrer Linken Reichtum und Ehre (8, 18), die zwei Güter, welche das Leben zwar nicht bedingen, aber, von der Weisheit und also weise hingenommen, das Lebensglück erhöhen — in der Rechten das Hauptgut, in der Linken die *προσθήκη* Mt. 6, 33. Didymus: *Per sapientiae dextram divinarum rerum cognitio, ex qua immortalitatis vita oritur, significatur; per sinistram autem rerum humanarum notitia, ex qua gloria opumque abundantia nascitur.* Die LXX fügt wie zwischen 15^a und 15^b so auch hier nach v. 16 zwei Zeilen hinzu: „Aus ihrem Munde gehet Gerechtigkeit aus, Recht und Barmherzigkeit trägt sie auf ihrer Zunge“, viell. aus dem Hebr. übersetzt, aber gewiß von einem Leser hinzugedichtet. 17^a sind Wege, auf denen man was dem inneren und äußeren Menschen annehmlich ist und wolthut zu genießen bekommt; das parall. **שְׁלֹמִים** ist nicht etwa ein von zu ergänzendem **נְהִיבֹת** abhängiger Genit., die Steige der Weisheit sind selber **שְׁלֹמִים**, indem sie zu gehen allseitiges Wolsein und tiefinnerliches Wolgefühl (Frieden) bringt. Ueber **נְהִיבֹת** *via eminens, elata* hat schon Schultens das Rechte (s. oben zu 1, 15)¹⁾; **נְהִיבֹתֶיהָ** hat *Munach* und statt des Gegenton-Methegs *Tarcha*, s. zu 1, 31¹⁾. Das Bild vom Lebensbaum, dessen Genuß Unsterblichkeit bringt, ist wie 11, 30. 15, 4 (vgl. 13, 12) Apok. 2, 7 aus der Paradiesesgeschichte der Genesis. Das altkirchliche Sprichwort *Lignum vitae cruc Christi* vermittelt sich durch Mt. 11, 19. Lc. 11, 49 gewissermaßen mit dieser Stelle des Spruchbuchs. **הָחִיק** bed. feste Verbindung mit etwas ein-

1) Die Wurzel ist nicht etwa ein **חָב** tappen, sondern **נָח**, wov. **נָחַ** aufbrodeln, **נָחַ** sich erheben, anschwellen u. s. w.

gehen, vollständig ausgedrückt בְּ הַחֵזֶק יָד Gen. 21, 18 die Hand fest mit etwas verbinden, es fest erfassen. Die welche sich an die Weisheit hingeben, bekommen zu erfahren, daß sie ein Lebensbaum ist, dessen Frucht Kraft des Lebens enthält und mittheilt, und wer immer die Weisheit festhält, ist beglückt oder auch glücklich gepriesen (Ps. 41, 3) d. i. (s. zu Ps. 137, 8) glücklich zu preisen. Das Prädicat מְאֻשֵּׁר geht auf jeden Einzelnen der הַמְּכִיָּה, vgl. 27, 16. Num. 24, 9. Es ist der sogen. distributive Sing. des Prädicats, der besonders da gern gebraucht wird, wo der Plural des Subjekts ein Participium ist (s. zu v. 35).

Fünfte einleitende Spruchrede III, 19—26.

Die weltschöpferische Weisheit als Mittlerin göttlicher Obhut.

O Kind, hüte dich vor Verführern (1, 8 ff.); höre auf die Warnungsstimme der Weisheit (1, 20 ff.); trachte nach Weisheit: sie ist der Weg zu Gott, kommt von Gott und lehrt dich den bösen Weg meiden und den guten gehen (c. 2); du wirst ihrer habhaft, wenn du, auf Selbstvertrauen verzichtend, selbstlos an Gott dich hingibst (3, 1—18) — das sind die bisherigen vier Schritte dieser einleitenden Paränese. Jede Rede trägt das Ihrige bei, das was die Weisheit ist und was sie leistet, ihr Wesen und ihren Segen, lebendig und eindrucklich zu vergegenwärtigen. Aus ihrer Hand gelangen alle gute Gaben Gottes an die Menschen. Sie ist der Lebensbaum, an den Gott die Menschen gewiesen. Ihre Stellung zwischen Gott und Menschen ist also eine mittlerische. Diese mittlerische Stellung — fährt nun der Spruchredner fort — hatte sie von Anbeginn; schon das weltschöpferische Wirken Gottes war durch sie vermittelt v. 19—20: *Jahve hat durch Weisheit die Erde gegründet, hergestellt die Himmel durch Verstand. Durch seine Erkenntnis brachen hervor die Wasserschwalle, und die Aetherhöhen troffen Thau hernieder.* Es ist die Weisheit gemeint, mittelst welcher Gott die Weltidee entwarf und nun auch verwirklichte; die Weisheit, in welcher Gott die Welt gedacht hat, ehe sie wurde, und durch die er auch die Gedachte in äußere Wirklichkeit setzte; die Weisheit, welche zwar eine Eigenschaft und Thätigkeit Gottes ist, dieweil sie seinem Wesen eignet und sein Wesen sich in ihr bethätigt, nicht minder aber, wie zwar nicht aus dieser vierzeiligen Versgruppe, aber aus allem Bisherigen und aus der Selbstaussage 8, 22 ff., deren Präludium sie ist, hervorgeht, eine göttliche Macht, welcher Gott gegeben hat ihr Leben zu haben in sich selber. Außer dem Zus. dieser Reden betrachtet führt diese Versgruppe so wenig als Jer. 10, 12. Ps. 104, 24 über die eigenschaftliche Fassung hinaus; das Targum jerus. I, indem es Gen. 1, 1 בְּרֵאשִׁית durch בְּחִכְמָא (בְּחִכְמָתָא) übers., combinirt 8, 22 mit solchen Stellen wie die unsrige. יָסֵד (hier mit zurückgezogenem Ton) bed. wie سَد eig. festlegen, gründen, indem man einer Sache die feste Basis ihres Bestandes gibt. Das parall. פִּלּוֹן (פִּלּוֹן, verw. פִּלּוֹן Jes. S. 691) bed. aufstellen, herstellen, hier s. v. a. Existenz und Existenz-

weise geben. Falsch ist es, 20^a mit dem Trg. von Spaltung d. i. Theilung der unter- und oberhimmlischen Wasser zu verstehen; מִן־הַמַּיִם, von Wassern gesagt, bez. ihr Hervorbrechen Gen. 7, 11. Ex. 14, 21 vgl. Ps. 74, 15: eig. sich herauspalten d. i. aus dem Erdinnern hervorquellen: es ist, ohne daß die Urgewässer und die späteren in Uferschränken gethanen Gewässer unterschieden werden (vgl. Iob 38, 8 f. Ps. 104, 6—8) die Ueberflutung der Erde für den Zweck ihres Bildungsprocesses und die Bewässerung des ausgeschiedenen Festlandes gemeint. תְּחִמּוֹת (v. חָמַם = חִמָּה dröhnen, brausen) sind vorzugsweise die innerirdischen Wasservorräthe Gen. 49, 25. Ps. 33, 7. Während aber 20^a von den unterhimmlischen Wassern zu verstehen ist, deutet 20^b auf die oberen. שְׁתֵּקִים (v. שָׁתַק = سَكى *comminuere, attenuare*) eig. dünn und fein sich weithin Erstreckendes heißt die oberste Luftschicht und dient auch als poet. Bezeichnung des Wolkenhimmels (s. zu Ps. 77, 18). Ein anderer Name עֲרֵפִים kommt von עָרַף, welches aus dem hier 20^b gebrauchten رَعَفَ träufeln, rinnen transponirt ist. Das als Objektsacc. hinzugefügte מֵל vertritt synekdochisch alle vom Himmel hernieder kommenden und die Erde befruchtenden Wasser. Diese Bewässerung von oben geht fort (רִרְעַף), wogegen die Ausstattung der Erdoberfläche mit großen und kleinen Gewässern eine grundlegende Schöpfungsthat ist (נִבְכָּה). Aus dieser Höheit, in welcher schon das Schöpfungswerk die Weisheit darstellt, werden nun, da der Verf. sich überall nur in ethischer Absicht über das Wesen der Weisheit ausspricht, Ermahnungen abgeleitet v. 21—22: *Mein Sohn, mögen sie nicht weichen von deinen Augen — beware Förderung und Ueberlegung, und sie werden Leben deiner Seele sein und Anmut deiner Kehle.* Wenn man zu אֶל־חַיָּהּ per prolepsin die in 21^b folgenden Synonyme der Weisheit zum Subj. macht (Hitz. Zöckl), so klaffen 19—20 und 21—22 auseinander; Subj. sind Weisheit, Verstand, Erkenntnis, welche Gotte eignen und von ihm aus dem welcher sie zu seinem Augenmerk macht zu eigen werden. Ueber לִי obliquari, deflectere s. zu 2, 15 vgl. 4, 21; über הַשְׁתִּיָּה (hier defective nach der Masora, wie richtig Vened. 1515. 1521 und Nissel 1662) zu 2, 7; über רָלָה für הַלְלָה zu 3, 2^b. Die LXX (vgl. Hebr. 2, 1) übers. ohne Deutlichkeit der Beziehung: ὅτι μὴ παραδῶνῃς (παράδωνῃς) werde nicht vorbeigeströmt d. h. laß es nicht unbeachtet, halte es dir stets gegenwärtig; das Trg. mit dem Syr. لَا يَبْلُغُ ne vilescat, als ob es אֶל־יְדוּלָהּ hieß. In 22^a setzt sich die *synallage generis* fort: יְחַיֶּהּ für יְחַיֶּהּ. Ueber גִּבְרָתָהּ s. zu 1, 9. Durch die Weisheit gewinnt die Seele Leben, näml. göttlich wahres und selig empfundenes, und die äußere Erscheinung des Menschen Anmut, die ihn angenehm macht und ihm die Herzen gewinnt. Und noch mehr als das, die Weisheit macht in allen Lebenslagen getrost in Gott v. 23—26: *Alsdann wirst du wolgemut gehen deinen Weg und nicht anstoßen deinen Fuß. Wenn du dich nieder legst, so zagst du nicht, sondern legst dich nieder und hast süßen Schlaf. Du brauchst dich nicht zu fürchten vor plötzlichem Schrecken und vor dem Unwetter der Gottlosen, wenn es hereinbricht. Denn Jahve wird deine Zuversicht sein und behüten deinen Fuß vor*

Verstrickung. Das mit ל des Zustandes versehene לִבְּנָה (vgl. unser „bei guter Laune“) ist gleichbed. mit dem zuständlichen Adverbialaccus. בְּנָה 10, 9. 1. 33. In 23^b übers. LXX ὁ δὲ πούς σου οὐ μὴ προσκόψη, wogegen sie Ps. 91, 12 die Person zum Subj. macht (μὴποτε προσκόψης τὸν πτλ.); auch a. u. St. behält man sicherer das Subj. aus 23^a bei, zumal da die Sprache für das Intransitiv von נָה (schlagen, stoßen) über ein *Hithpa.* נָהִי verfügt Jer. 13, 16. In v. 24 klingt Iob 11, 18., in v. 25 Iob 5, 21 hindurch. Die Satzfügung 24^b ist ganz so wie Iob 5, 24^b: *et decumbes et suavis erit somnus tuus = si decubueris, suavis erit.*¹ Das dem Sinne nach hypothetische Perf. ist wie dort und Iob 11, 18 (vgl. Jer. 20, 9) als *perf. consec.* oxytonirt; gleichartige Beispiele sind 6, 22. Gen. 33, 13. 1 S. 25, 31 vgl. Ew. §. 357^a. עָרַבָה (vom Schlaf wie Jer. 31, 26) ist das flektirte עָרַב, welches im Hebr. von wolthuenden Eindrücken, wie das arab. *ariba* von munterem willigem Sinne gesagt wird. שָׁנָה *somnus* (n. actionis) v. הָשִׁין mit der im kurzvocaligen لَ erhaltenen Grundform *sina*, s. Iob

S. 284 Anm.) trifft in der Flexion mit שָׁנָה *annus* zus. לַ 25^a verneint wie Ps. 121, 3 mit Affekt: fürchte dich nur nicht = du hast dich ganz und gar nicht zu fürchten. Richtig Schultens: *subest species prohibitionis et tanquam abominationis, ne tale quicquam vel in suspicionem veniat in mentemve cogitando admittatur.* פָּחַד Schrecken bed. hier wie 1, 26 f. das Schrecknis, פָּחַדָּא (mit accusativischem *om*) ist virtueller Genit. wie 26, 2 הָנֶם (mit accusativischem *am*). Ueber שָׁנָה s. zu 1, 27. Der Genit. רָשָׁעִים könnte nach Ps. 35, 17 *genit. subjecti* sein, aber näher liegt doch, daß der welcher die Weisheit Gottes zum Leitstern erwählt hat sich nicht vor Strafgeschick wie es die Frevler trifft zu fürchten hat; es ist die שָׁנָה gemeint, welche den Frevlern 1, 27 durch die Weisheit gedroht wird. Dergleichen braucht er nicht zu fürchten, denn die Weisheit ist eine Gabe Gottes und verbindet den der sie empfängt mit dem Geber: Jahve wird und ist fortan seine Zuversicht. Ueber das *essentiae*, welches die engste Verbindung des Subjekts mit dem Prädicate das es einführt ausdrückt, s. zu Ps. 35, 2. Wie hier ist das Präd. ein mit Pronominalsuffix versehenes Nomen auch Ex. 18, 4. Ps. 118, 7. 146, 5. פָּסַל ist wie Ps. 78, 7. Iob 31, 24 sinnverwandt mit מִבְּטָח und מִקְרָה² Gegenstand und Grund des Vertrauens. Daß das Wort in anderem Zus. auch die Dummdreistigkeit Ps. 49, 14 und Thorheit Koh. 7, 25 (vgl. über בָּסִיל, welches im Arab. wie *belid* den Schwerfälligen, im Hebr. den Thoren bez., oben zu 1, 22) bedeuten kann, kommt daher, daß es von dem sinnlichen Grundbegriff der Fleisch- und Fettfülle ausgeht, von wo aus sich ebensowol zu den Begriffen der Schwerfälligkeit und Trägheit als der Zuversichtlichkeit, sei es der Selbstzuversicht oder der Zuversicht zu Gott, gelangen läßt (s. Schultens zu u. St. und Wünsche's Hosea S. 207 f.). לָקַד ist Packung, Einfangung, wie im Netz oder Falleisen oder Grube, v. לָקַד packen (vgl. arab. *lakida* anhaften, III. IV.

1) In 24^a ist nach Cod. 1294 und älteren Drucken zu accentuiren: אִם-תִּשְׁכַּח לָא. Did LA ist gegen Accentuationssystem VII §. 2.

2) Nach Malbim ist תְּקוּיָה Erwartung des Guten und כֹּסֶל vor Ueblem getroster Mut.

festhalten); eine andere Wurzelbed., in welcher sich $\sqrt{\text{לכ}}$ mit לך be-
rührt: stoßen, angreifen (wov. اللكة der Angriff auf den Feind DMZ
XXII, 140), ist dem Hebr. fremd. Ueber das מן von מלכר bem. Fl.: „Das
 מן nach d. Vbb. des Schützens, Hüten, Bewarens, wie נצר und שמר , drückt
eig. aus, daß man durch jene Handlungen eine Person oder Sache von
etwas entfernt hält oder zu halten sucht, wie lat. *defendere, tueri ali-*
quem ab hostibus, a periculo. Im deutschen vor liegt die sinnliche
Grundbed. des Davortretens, um den oder das Dahinterstehende oder
-liegende mit seinem Körper, seinen Waffen zu decken.“¹

Sechste einleitende Spruchrede III, 27 ff.

Ermahnung zur Menschenliebe und Geradheit.

Den Schluß der 5. Rede kennzeichnet die Verheißung, in die sie aus-
hallt. Die 6. sondert sich auch dadurch ab, daß sie, wie bisher keine,
Spruch an Spruch reicht. Die erste Reihe empfiehlt Nächstenliebe und
die andere warnt vor der Gemeinschaft mit den Lieblosen. Die erste Be-
thätigung der Nächstenliebe, die sie empfiehlt, ist Dienstfertigkeit v. 27
—28: *Verweigere keinerlei Gutes dem dazu Berechtigten, wenn es
in deiner Macht steht es zu thun. Sage nicht zu deinem Nächsten:*
*„Geh und komm wieder, morgen werd' ich geben!“ während du es
jetzt schon hast.* Ueber den Intensivplur. in Singularbed. בְּעָלֶיךָ s. zu 1, 19.
Ohne Suff. sagt man nicht בְּעָלֶיךָ , sondern בְּעַל טוֹב , und dieses bed. hier
nicht den Wolthätigen (בעל wie ذو oder صاحب), sondern den dem die
Wolthat zukommt (vgl. 17, 8) d. h. hier: den ihrer Würdigen (בעל wie
 أهل), den welcher der Mann dazu ist (jüd. Ausl.: מי שדורא ראוי לו). Man
soll nichts Gutes demjenigen, welcher (wenn auch kein juristisches doch
moralisches) Recht darauf hat, vorenthalten (מִנֵּעַ מֶן wie Job 22, 7. 31,
16)², wenn man im Stande ist ihm dieses Gute zu thun. Die RA יְשִׁילָאֵל
 יְדִי Gen. 31, 29 u. ö. bed.: es ist zuständig (möglich) der Kraft meiner

1) Hitzig merzt 3, 22—26 als späteres Einschießel aus. Und warum? Weil
c. 3, welches er für ein Redeganzes hält, dann aus 2×10 mit בְּנִי beginnenden Ver-
sen besteht; zu diesem der Symmetrie entnommenen Grunde sind seinem Scharfsinn
leicht andere erfindlich. Aber die Reden, in welche c. 1—9 zerfällt, beginnen nicht
alle mit בְּנִי (s. 1, 20) und wo dieses im Redeanfang steht ist es nicht immer das
erste Wort (s. 1, 8), und wo es als erstes Wort oder in der ersten Zeile vorkommt
beginnt nicht immer eine neue Rede (s. 1, 15 inmitten der ersten, 3, 11 inmitten der
vierten), und übrigens rechnet die hebräische Dicht- und Redekunst nicht nach den
durch Sophpasuk abgegrenzten Versen, welche immer zweizeilig accentuirt, in Wirk-
lichkeit aber häufig drei- und mehrzeilig sind. Die ausgemerzten Verse sind dem
unangefochten Gelassenen in nichts ungleich, sie weisen gleichen Bau der meist aus
3, zuweilen aber auch nur aus 2 Worten (vgl. 3, 22^b mit 1, 9^b. 10^b) bestehenden
Stichen auf, gleich breitspurigen Gedankengang und gleiche Anklänge an Job und
Deuteronomium.

2) Accentuire טוֹב מִנֵּעַ מֶן , nicht אל-תמנע-טוב . Die Doppelmakkefrung
ist zwecklos und dagegen die Trennung des טוֹב von מִנֵּעַלֶיךָ durch *Dechi* (den Un-
tertrenner des *Athnach*) sinngemäß. So in den besten Handschriften.

Hand d. i. ich habe die Macht und Mittel dazu. Wie יד den Uebermütigen bed., aber auch neutr. von übermütigen Handlungen gesagt werden kann (s. Ps. 19, 14): so bed. אל den Mächtigen, aber auch (obwol nur in dieser RA) die Macht. Das *Kerî* beseitigt den Plur. ירדך, weil auf אל sonst immer die Hand in der Einzahl folgt. Den Plur. לרעך aber beseitigt es, weil die folg. Anrede sich an Einen richtet. Nothwendig war keine dieser Verbesserungen: der Sprachgebrauch erleidet Ausnahmen trotz des *usus tyrannus* und der Plur. לרעך läßt distributive Fassung zu: zu deinen Genossen, sei es dieser oder jener. Hitz. hält auch לרעך für einen Singular, aber das Masc. zu רעך, dessen Grundform allerdings *ra'j* ist, lautet רעה oder kürzer רע. לך ושוב will nicht sagen: fort! geh wieder heim! sondern: geh und komm wieder; שוב wiederkommen, auf etwas zurückkommen, es noch einmal versuchen.¹ Das ו von ויש אתך ist wie 29^b das zustandssätzliche (والحال): *quum sit penes te, sc. quod ei des.*

„Morgen werd' ich geben“ ist weniger ein Versprechen, als eine Vertröstung und Vertagung, weil ihm schwer wird, sich des Erbetenen zu entäußern. Dieses Festhalten am Eignen ist lieblose Selbstsucht, diese Verschiebung einer Pflichterfüllung eine Unterlassungssünde — οὐ γὰρ ὀδῶς, wie LXX hinzu setzt, τί τέξεται ἡ ἐπιστοῦσα. Eine zweite Bethätigung der Nächstenliebe ist die Arglosigkeit v. 29: Sinne nicht wider deinen Nächsten Böses, während er doch zutraulich mit dir zusammen wohnt. Das V. חרש χαράσσειν bed. einschneiden und wird sowol vom *faber ferrarius* als *tignarius* (Jes. S. 463) gesagt, welcher mit schneidendem Werkzeug (חרש Gen. 4, 22) Metall oder Holz bearbeitet und als חרש von Profession חרש heißt; aber das Wort bed. ebenso gew. pflügen d. i. mit dem Pfluge einschneiden und חרש heißt auch der Pflüger und ohne Zusatz bed. es immer diesen. So fragt es sich denn, ob die metaphorische RA חרש רעה bed. Böses schmieden, vgl. *dolorum faber, mendacia procudere*, ψευδῶν καὶ ἀπατῶν τέκτων und das homerische κατὰ φρεσὶ βυσσοδομεῖν (Fl. u. die Meisten), oder Böses pflügen (Raschi Ew. u. A.). Trg. Syr. Hier. übers., ohne zu entscheiden, mit חשב *moliri*; LXX Gr. Ven. aber τεκταίνειν. Beweiskräftig für diese Uebers. ist weder Ez. 21, 36., wo חרשי משהיה nicht solche sind welche Verderben schmieden, sondern Schmiede, welche Verderben anrichten; auch מחריש 1 S. 23, 9 beweist nichts und gehört viell. gar nicht zu חרש *incidere* (Keil), sondern zu חרש *silere* in der Bed. *dolose moliri*. Dagegen ist aus Iob 4, 8. Hos. 10, 13 vgl. Ps. 129, 3 zu ersehen, daß sich mit חרש רעה der Sinn *arare malum* verbinden konnte, und der Spruch Sir. 7, 12 μὴ ἀροτοῖα ψεῦδος ἐπ' ἀδελφῶ σου setzt dies außer Zweifel. Sonach scheint man

1) Ebenso wird جمع gebraucht in Thaalebi's Vertrautem Gefährten S. 24 Z. 3

der Flügelschen Ausg. Einem Haschimiden wird der Eintritt verwehrt, da versucht er's erzürnt noch einmal; er wird wieder zurückgestoßen, da versucht er's nicht wieder (فلم يرجع), sondern spricht u. s. w. Flügel hat die Stelle misverstanden.

Fleischer erklärt جمع mit Verweisung auf Spr. 3, 28 durch *revenir à la charge*.

mit der RA, wenn man sich das Bild klar machte, bald die Vorstellung des Schmiedens bald die des Pflügens verbunden zu haben; der vorliegende Sprachgebrauch spricht mehr dafür, daß sie von letzterer als daß es von ersterer ausging. Ob יָשָׁב יוֹשֵׁב zusammenwohnen oder wie Böttch. nach Ps. 1, 1. 26, 4f. zusammensitzen bed., darüber sollte man nicht streiten; es bed. überh. dauerndes Beisammensein, sei es nach unserer Unterscheidung ein Sitzen Job 2, 13 oder Wohnen Richt. 17, 11.¹ Die Sorglosigkeit dessen, der uns Vertrauen schenkt, zu seinem Schaden ausbeuten ist lieblos. Die Liebe schuldet sich zwiefach dem der weil er an sie glaubt sich ihr hingibt. Eine dritte Bethätigung derselben ist die Friedsamkeit v. 30: *Hadere nicht mit einem Menschen grundlos, wenn er kein Leid dir zugefügt*. Statt יָרִיב oder, wie das *Keri* verbessert, יָרִיב wäre nach אָל die verkürzte Form יָרִיב oder יָרִיב regelrechter; יָרִיב oder יָרִיב (יָרִיב dicit s.) bed. hart an einander gerathen, handgemein werden, streiten. Hadern und Zanken mit einem Menschen, sei es wer es wolle, ohne berechtigenden Grund soll unterbleiben; ein solcher Grund liegt aber nicht vor, wenn er mir kein Leid gethan, das ich ihm rügend vorzuhalten hätte. אָל יָרִיב mit Acc. oder Dat. der Person bed. jemandem Uebles zufügen, *malum inferre* oder auch *referre* (Schult.), denn אָל (verw. אָמַר) bed. vollführen, anthun, sowol von der Initiative als der Vergeltung, sowol von zuvorkommendem als erwidern dem Anthun, hier in ersterem Sinne. Auf diese Ermahnungen zur Nächstenliebe in Form der Warnung vor dem was ihr widerstreitet folgt die Warnung vor Gemeinschaft mit den Lieblosen v. 31—32: *Sei nicht neidisch auf den Mann der Gewaltthat, und habe keinen Gefallen an allen seinen Wegen. Denn ein Greuel Jahve's ist der Abwegige, aber bei den Geraden ist sein Geheimnis*. Die Begriffe der Eifersucht und des Neides liegen in אָל (schon von Schult.

auf אָל *intensius rubere* zurückgeführt) ungeschieden ineinander; die LXX, welche bei אָל an תָּקַנָּה (*ατήση*) denkt, bringt den Eifer in 31^b, als ob hier וְאֵל-תִּכְנֶה wie in der Grundstelle Ps. 37, 1. 7 (LXX dort *μη παροξύνου*, hier *μηδὲ ζηλώσης*) geschrieben wäre. Hienach unsern Text zu corrigiren (Hitz.) empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil בכל-דרכי ein zu vager Ausdruck für den Gegenstand des Sichereiferns wäre, während es zu אל-תבחר paßt und die Gegenbem. daß בכל בחר im Grunde kein בחר wäre, nicht trifft, da 1) בחר häufig das Gefallen an etwas ohne die Vorstellung der Auswahl ausdrückt und 2) „habe nicht Gefallen an allen seinen Wegen“ hebräisch s v a. an irgend einem seiner Wege Ew. §. 323^b. Der welcher das Recht (Zef. 3, 4) und die es auf ihrer Seite haben vergewaltigt, indem er gewissenlos beiden rechthaberische rohe Gewalt entgensetzt, wird dadurch nach gemeinem Weltlauf eine gefürchtete Person, deren Ansehen, Macht und Vermögen sich steigern, aber man soll ihn nicht darum beneiden und nach keiner Seite hin Gefallen an dieser allseits verwerflichen Handlungsweise in sich aufkommen lassen; denn ein

1) Accentuire יוֹשֵׁב לְבֵטַח וְהוּא-יוֹשֵׁב לְבֵטַח. So in korrekten Texten; das *Rebia mugrasch* לְבֵטַח ist nach Accentuationssystem XVIII §. 2 transformirt.

Gegenstand des Abscheu's für Jahve ist der *נָלִיץ inflexus, tortuosus* (s. 2, 15) welcher, vom Rechten abgebogen, krumme falsche Wege geht, wogegen bei Geraden, die geraden Sinnes den geraden Weg gehen, Jahve's סֹרֵר ist — ein Anklang an Ps. 25, 14. סֹרֵר (סֹרֵר fest, gedrungen s.) bed. eig. das Zusammengedrängtsein oder Beisammensitzen (vgl. das der Form nach dem hebr. סֹרֵר entsprechende *وسادة, وساد* Polster, Divan) für den

Zweck geheimer Mittheilung und Besprechung (*הִיָּסֵד*) und dann theils den vertraulichen Verkehr wie hier (vgl. Iob 29, 4), theils die geheime Mittheilung, das Geheimnis (Am. 3, 7). LXX *ἐν δὲ δίκαιοις [οἱ] συνεδρίαζεν*. Die Abwegigen, welche der Einfalt des Rechtthuns allerlei krumme Wege vorziehen, sind Gotte widerwärtig und er mag nichts mit ihnen zu schaffen haben, die Geradgesinnten aber macht er theilhaft seiner engsten Gemeinschaft, er verkehrt mit ihnen als seinen Freunden. Das Glück des Gottlosen, weit entfernt, beneidenswerth zu sein, hat zur Kehrseite den Fluch v. 33: *Der Fluch Jahve's ist im Hause des Gottlosen, und der*

Gerechten Wohnstatt segnet er. Von *אָרַר* (vgl. *detestari, abhorere*, ein Schallwort von dem bei unmutigem Anfahren gebräuchlichen Empfindungslaut) ist *מִאָרָרָה* ebenso wie *מִסָּלָה* (v. *סָלָל*) mit recompensirter Verdoppelung gebildet. Fluch ist nicht blos Entziehung der äußeren Güter, die das Leben beglücken, und Segen nicht blos äußere Glücksgüterfülle; der Schwerpunkt des Fluches liegt in der nicht zu übertäubenden Gewissensunruhe, und der des Segens in dem beseligenden Bewußtsein, daß Gott mit uns ist, in der Seelenruhe und Zufriedenheit, welche der Gnade und Güte Gottes gewiß ist. Das dichterische *נִיָּה* (v. *נִיָּה = نوى tetendit aliquo*)

bed. den Ort der Niederlassung und mag, da es bes. den Weideplatz bez., ein dem Nomadenleben entnommenes Wort sein, wofür 24, 15 (Fl.). Während Gottes Fluch im Frevler-Hause heimisch ist (s. Köhler zu Sach. 5, 4), segnet Er dagegen die Wohnstätte Gerechter. LXX Hier. lesen *יְבָרֵךְ*, aber *יְבָרֵךְ* ist, da Gott auch weiterhin Subj. bleibt, gefälliger. Sein Verhalten zum Menschen bestimmt sich nach dem Verhalten des Menschen zu Ihm v. 34: *Gilts den Spötter, so spottet Er, den Demütigen aber gibt er Gnade*. Die meisten Ausl. erkl.: „Wenn der Spötter Er (auch Er hinwieder) spottet, so gibt er (dagegen) den Demütigen Gnade.“ Für die Wortfolge im Nachsatze, in welchem der Vortritt des Verbuns z. B. Lev. 12, 5 das Gewöhnliche, verweist man auf 23, 18 vgl. 24, 14., aber wozu hätte der D. die zwei Thatsachen in das Verhältnis von Bedingung und Folge gestellt? Die eine Thatsache ist nicht Folge, sondern Kehrseite der andern, und demgemäß werden sie Ps. 18, 26 f. in nebengeordneten Sätzen einander entgegeng gehalten. Das bloße *ו* hat in solchen Antithesen häufig den Sinn von „und dagegen“ z. B. Iob 3, 20., weshalb LXX Trg. Syr. Hier. das *אִם* wie als gar nicht vorhanden übergehen. Ziegler übers.: Fürwahr! der Spötter spottet er, aber ein affirmatives *אִם* existirt nicht, das schwurweise betheuernde ist verneinend. Annehmbarer wäre die Aushülfe Bertheau's, welcher den ganzen v. 34 zum Vordersatz von v. 35 macht; aber wäre dies beabsichtigt, so würden in v. 35 nicht an-

ders benannte Subjekte eintreten. So werden also 34^a und 34^b zwei selbstständige Parallelsätze sein; **לֹא-יִצְחָק** ist Vordersatz: wenn bezugs der Spötter d. h. wenn auf Spötter sein Handeln bezogen ist, so spottet Er. Das **ל** ist das des Bezugs und vergleicht sich in diesem elliptischen Gebrauch dem überschriftlichen z. B. Jer. 23, 9. **יְהוָה** ist nachdrückliches **αὐτός**, Er hinwieder und in letztentscheidender Weise (Ew. §. 314^{ab}), Statt **יְהוָה** könnte es auch **רִלְיָם** heißen (denn **יְהוָה** hat wo es als Regens vorkommt den Acc. bei sich 19, 28. Ps. 119, 51), aber man vermißt das Obj. nicht: wenn es den Spöttern gilt (so übers. auch Loewenst.), so ist Er der hinwieder spottet. LXX übers.: **κύριος ἐπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν**, vgl. Jac. 4, 6. 1 P. 5, 5. **יְהוָה** ist neben **יְהוָה** geradezu Gottesname geworden (DMZ XVI, 400), weshalb sie es mit **κύριος** übers. Ein **ἐπερηφάνος** (übermäßig Erscheinender d. i. sich Gebarender) ist der **ל** nach der Definition 21, 24. Der Ausdruck der Talio ist in **ἀντιτάσσεται** (er bietet ihnen die Spitze) verallgemeinert. Für **כְּנִיִּים** heißt das **Kerî** **כְּנִיִּים** lesen: **כְּנִי** (v. **כְּנִי** Grundform **כְּנִי** **عنو**) ist der Niedrige (**ταπεινός**) oder sich Beugende d. i. Sanft- und Demütige, der Dulder, und das passive **כְּנִי** der Niedergebeugte, der Leidende; die Begriffsgrenzen sind aber fließend, indem bei **כְּנִי** die Tugendfrucht der Leidenschule vorausgesetzt wird. Angemessen schließt nun diese Weisheitsspruchreihe mit den Grundgegensätzen der Weisen und Thoren v. 35: *Ehre werden Weise erben, die Thoren aber tragen Schande davon.* Faßt man **יָבִס-לַיִם** als Obj., so läßt sich kaum erkl.: Thoren rafft Schande fort (Umbr. Zöckl. Brth.), denn **הַרִים** bed. Jes. 57, 14. Ez. 21, 31 „hoch und weit hinwegheben“, nicht „forttragen“. Eher: **τοὺς δ' ἀφρονάς ἐποτ ἀτιμία** (Gr. Ven. u. ähnlich Hier.) d. i. nur ihr verdanken sie als abschreckende Beispiele ihre Berühmtheit (Ew.), wozu Oetinger **ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν** Phil. 3, 19 vergleicht¹; aber **כָּלֵן** ist der Ggens. von **כְּבוֹד** (Hab. 2, 16) und also doch wol ebenso Objektsbegriff wie 35^a letzteres. Ist es Obj., so wäre es schön, wenn man **מִרִּים** von **מִר** n. d. F. **לֵי** Neh. 13, 21 = **מִמִּירִים** (Hos. 4, 7) fassen und übersetzen dürfte: Doch Thoren tauschen Schande ein (Loewenst.). Aber **מִר** bed. wie **مَرَّ** *transire*, eig. vorüberstreichen oder -streifen; es ist intransitiv und nur das **Hi.** bed. activen Wechsel. So wird also **מִרִּים** das Partic. v. **הִרִים** sein; der distributiv gefaßte Plur. (Thoren = wer nur immer Thor) ist mit Sing. des Prädicats verbunden. Jedoch ist dieser Numeruswechsel hier härter als 3, 18 und anderwärts, wo der Plur. des Particips die Auflösung in einen Relativsatz mit *quicumque* gestattet und härter als 28, 1., wo der Sing. des Präd. durch Attraktion herbeigeführt ist, weshalb **מִרִּים** ein Schreibfehler für **מִרִּימִים** oder **מִרִּימִי** sein dürfte (Böttch.). Richtig JHMich. (nach Trg. Syr.): *stulti tollunt ignominiam tanquam portionem suam, quae derivato nomine dicatur.* **הִרִים** bed. in der Opfer- und überh. Cultussprache den besten Theil, den Gotte und dem Heiligtum schuldigen

1) Noch anders Jona Gerundi: die Thoren aber hebt Schande hoch d. h. nur der Schandbare, der kein Ehrgefühl hat, macht aus Thoren viel Aufhebens.

Pflichttheil (s. zu 3,9) von etwas abheben, weshalb Raschi מרים durch לו מפריש und Ralbag durch לו מגביה glossirt. Ebenso ist מרים wol auch 14,9 gemeint. Ehre ist was die Weisen erben, sie fällt ihnen ungesucht als Besitztum zu, Thoren aber nehmen als Abhub (näml. ihres thörichten Handelns) Schande hin. Bedeutsam wechseln Fut. und Partic. Das Leben der Weisen endet in Herrlichkeit, die Thoren aber ernten Schande, die Frucht ihres Thuns ist Schande und immer wieder Schande.

Siebente einleitende Spruchrede IV—V 6.

Erinnerungen aus dem Elternhause.

• Noch sind die Mittel, durch welche der Weisheitslehrer seinen Ermahnungen und Warnungen Eingang zu verschaffen und Nachdruck zu geben sucht, nicht erschöpft. Er hat das Gewicht seiner Person eingesetzt, um das Herz des Jüngers zu gewinnen, und hat statt seiner die hehre Person der Weisheit selber reden lassen, welche schreckend und verheißend um die Seelen der Menschen wirbt. Jetzt verstärkt und erläutert er das Pflichtgebot, welches er 1,8 an die Spitze aller gestellt hat, durch sein eignes Beispiel, indem er dem Kreise von Jüngern, von dem er sich umgeben sieht, aus seiner Jugendgeschichte heraus erzählt, welche gute Lehren ihm seine Eltern auf den Lebensweg mitgegeben 4,1—4: *Höret, Söhne, des Vaters Zucht, und merket auf, um Verstand euch anzueignen. Denn gute Lehre reiche ich dar, meine Weisung vernachlässigt nicht! Denn ein Sohn bin ich gewesen meinem Vater, ein zarter und einziger angesichts meiner Mutter. Da unterwies er mich und sprach zu mir: „Festhalte meine Worte dein Herz, beobachte meine Gebote und lebe!“* Daß hier in der Anrede בָּנִים an die Stelle des bisherigen בְּנֵי tritt, ist äußerlich dadurch herbeigeführt, daß בְּנֵי im Verlauf dieser Rede eine andere Verwendung findet: der D. selbst wird so von seinem Vater angeredet. Absichtlich sagt er nicht אֲבִירָם (vgl. 1,8): er meint nicht den Vater jedes Einzelnen der Angeredeten, sondern sich selbst, der in Verh. zu ihnen, den Jüngeren, ein Vater ist und wie er ihnen väterliche Liebe entgegenbringt, so auch väterliche Autorität für sich in Anspruch nehmen kann. Mit Recht ist לְרֵצָה, nicht לְרֵצָה vocalisirt; die Worte geben nicht das Obj. des Aufmerkens an, sondern den Zweck. Die uns sonderbar erscheinende Begriffsverbindung דַּעַת בְּרִיָּה (vgl. 1,2) verliert das Sonderbare, wenn man sich erinnert, daß דַּעַת seinem Etymon nach Deposition oder Aufnahme in Bewußtsein und Leben bed. Ueber לָקַח Auffassung, Hinnahme, Lection = Lehre s. 1,5. נִתְחַיֵּי ist das Perf., welches ebenjetzt Geschehendes als fix und fertig bez. Ges. §. 126,4. עָזַב ist hier Synon. v. נָשַׁךְ 1,8., Gegens. v. שָׁמַר 28,4. Dem Hauptfactum וַיִּלְמֵד geht regelrecht das die Umstände, unter denen es geschah, bezeichnende Nebenfactum im Perf. voraus, s. zu Gen. 1,2f. Oberflächlich verstanden wäre die Aussage 3^a eine Platttheit; der Verf. meint daß das naturgesetzliche Verhältniß auch ein sittlich sich bethätigendes war. Es war ein Verh. wechselseitiger Liebe, wie 3^a sagt: er galt seiner

Mutter — dies bed. das vom Reflex im Urtheil Gen. 10, 9 und liebender Fürsorge Gen. 17, 18 gebräuchliche לָפַי — als zartes und deshalb zärtlich zu hütendes Kind (לָפַי wie Gen. 33, 13) und als einziges, sei es daß er es wirklich war oder so sehr als ob er es wäre geliebt war. יָחִיד (A. S. Th. μονογενής) kann mit Rücktritt der Zählung auch *unice dilectus* (LXX ἀγαπώμενος) bed., vgl. Gen. 22, 2 יָחִידָהּ (wo LXX, ohne deshalb יָחִידָהּ vor sich zu haben, τὸν ἀγαπητόν übers.). Die LA לפי wird durch alle Verss. geschützt; לפי ist keine Variante.¹ Die Unterweisung des Vaters beginnt mit dem Jussiv, welcher im Unterschiede von יְהִיָּהּ des ם halber יְהִיָּהּ punktirt ist.² LXX falsch ἐπειδέτω, als ob es יסמך hieße; richtig Symm. κατεχέτω. Der Imper. יִחַיָּהּ ist wie 7, 2. Gen. 20, 7 mehr als יְהִיָּהּ, der Redende will mit dem Mittel zugleich dessen Zweck: beobachte meine Gebote und werde so des Lebens theilhaft! Der Syr. fügt noch יחורתי יחידך כאישך hinzu, aber er steht mit diesem Flick aus 7, 2 allein. Die Ermahnung des Vaters besondert sich nun v. 5—6: „*Erwirb Weisheit, erwirb Verstand, vergiß nicht und weiche nicht von den Reden meines Mundes. Verlasse sie nicht, so wird sie dich behüten; liebe sie, so wird sie dich bewahren.*“ Weisheit und Verstand sind 5^a als Kaufgegenstand (vgl. 23, 23. 3, 14) wie die Eine köstliche Perle Mt. 13, 46., und die Reden väterlicher Zucht 5^b demzufolge als solche gedacht, welche dieses köstliche Besitzthum darbieten oder doch zu seiner Erwerbung verhelfen. Man kann zwar korrekter Weise nicht sagen אלהתשכח מִמְּקַרְפִּי, wol aber אֶל-הַתְּשֻׁכָּה אֶל-הַתְּשֻׁכָּה מִשְׁמַר אֶמְרֵי-פִי (Ps. 102, 5) und in diesem Sinne geht אֶל-הַתְּשֻׁכָּה אֶל-הַתְּשֻׁכָּה im Sinne hat, kann, indem er mit אֶל-הַתְּשֻׁכָּה fortfährt, nun nicht mehr als solches zum Ausdruck kommen. Daß die אֶמְרֵי-פִי als Erwerbungsmittel der Weisheit gemeint sind, zeigt v. 6, wo diese Hauptbegriff zu sein fortfährt. Der aus nur 4 Worten bestehende Vers sollte durch *Mugrasch* halbirt sein³; das ו in beiden Halbversen führt die *apodosis imperativi* ein (vgl. z. B. 3, 9 f. und die *apod. prohibitivi* 3, 21 f.). Die sachliche Vorstellung der Weisheit v. 5 wird in v. 6 persönlich. Auf v. 5 zurückkommend erklärt der Vater weiter, daß die Weisheit mit dem Streben danach beginne und daß dieses Streben ihr grundleglicher Anfang selbst sei v. 7—9: „*Der Weisheit Anfang ist „„Erwirb Weisheit“““, und um all dein Besitzthum bringe Verstand in deinen Besitz. Halte sie hoch, so wird sie dich hoch emporheben; sie wird dich zu Ehren bringen,*

1) In einigen Ausgg. ist לָפַי als *Keri* zu לפני bemerkt. aber irrig und gegen das ausdrücklich vorbeugende Zeugnis der Masora: סְבִירָהּ לִבְנִי וּמִסְתָּרָהּ לִפְנֵי ב' סְבִירָהּ לִבְנִי וּמִסְתָּרָהּ לִפְנֵי אָמִי d. h. zwei Stellen gibts, wo man meinen sollte, nicht לפני sondern לִבְנִי lesen zu müssen und dadurch leicht beirrt wird, näml. Ps. 80, 3 und Spr. 4, 3.

2) Die Schreibung יְהִיָּהּ mit schwerem *Metheg* (*Gaja*) und *Kamez chatuf* ist die Ben-Aschers, wogegen יְהִיָּהּ mit *Cholem* und feststehendem *Meiheg* die Ben-Naftali's, s. *Michlol* 21^a (unter Verbalform 25). *Metheg*-Setzung §. 30.

3) Nach korrekter LA in Codd. u. älteren Ausgg. hat וְהִשְׁמִיךָ auch wirklich *Rebia mugrasch* und אֶמְרֵי-פִי *Mercha* (mit *Zinnorith*), s. *Thorath Emeth* p. 47 §. 6. Accentuationssystem XVIII §. 1. 2 und über das *Zinnorith Psalterium* p. XII s.

falls du sie umfähest. Sie wird deinem Haupte verleihen einen lieblichen Kranz, mit prangendem Diadem wird sie dich beschenken.“ Im Motto des Buches 1,7 wollte der Verf. sagen, daß die Furcht Jahve's es sei, von der alle Weisheit anhebe und ausgehe; ה' יראתו ist Subjekt und steht als solches voraus. Hier will er sagen, worin der Anfang der Weisheit bestehe; ראשית חכמה ist Subj. und steht als solches voraus. Das Prädicat ließe sich nach 16, 16 auch קנה חכמה (= קנה) lesen: Der Weisheit Anfang ist (besteht in) Weisheits-Erwerbung; aber der Imper. קנה, den auch A. S. Th. (κατασκευα) Hier. Syr. Trg. ausdrücken [LXX läßt v. 7 unübersetzt], wird durch 7^b geschützt. Hitzig übers. nach Merc. de Dieu Döderl.: „Das Höchste ist Weisheit: schaff' dir Weisheit“, was Zöckler guttheißt; aber die Gründe, die ihn zu dieser Zerbröckelung bestimmen, sind Spitzfindigkeiten; wenn der Verf. so verstanden sein wollte, hätte er wenigstens ראשית חכמה schreiben müssen. Aber ראשית חכמה ist eine genit. Verbindung, wie die Relativität des Begriffs ראשית sie erwarten läßt, und er will sagen, daß der Weisheit Anfang in dem Satze חכמה קנה bestehe (vgl. die ähnliche Formulirung Koh. 12, 13); dieser Satz ist wirklich der *lapis philosophorum*, er enthält alles was nöthig ist, um weise zu werden. Darum nannte sich die griechische σοφία bescheiden φιλοσοφία, denn ἀρχὴ αὐτῆς, sagt Weish. 6, 18., ἡ ἀληθεστάτη παιδεία ἐπιθυμία. In 7^b setzt sich der Satz fort, welcher das zur Weisheit verhelfende Specificum enthält. Das כּ ist das des Preises: alles gib für die Weisheit daran (Mt. 13, 46. 44); kein Preis sei dir zu hoch, kein Opfer zu groß. Ueber den Sinn des ἀπ. γεγο. כָּלְכָל entscheidet רומם des Nachsatzes; כָּלְכָל bed. erhöhen, wie einen Weg oder Damm durch Aufschütten, das *Pilpel* hier tropisch: hoch werthen oder schätzen. Gut Böttcher: halte sie hoch im Preise, steigere sie (als Käufer) immer höher, biete Gebot auf Gebot. LXX (von Brth. gebilligt): περιχαράκωσον αὐτήν umwalle sie d. i. umziehe sie mit einem Walle כָּלְכָל — ein fremdartiges und hier unpassendes Bild. Halte sie hoch — sagt der Verf. — so wird sie dir mit Hoheitsstellung erwidern¹, und (mit chiasmischer Umstellung der Leistung und der Folge): sie wird dich ehren², falls (ἐάν) du sie minniglich umfängest. חֶבֶק ist von Umfassung im Drange zärtlicher Liebe wie im Hohenliede 2, 6. 8, 3 gemeint; das *Pi* verhält sich zum *Kal* wie *amplexari* zu *amplecti*. Die Weisheit erhöht ihre Verehrer, ehrt ihre Liebhaber und macht die Erscheinung des Menschen anmutig, sein Auftreten ehrfurchterweckend. Ueber לְיָרִיחַ s. 1, 9. מִן überliefern (Gen. 14, 20), hingeben (Hos. 11, 8) ist in freier dichterischer Weise mit zwei Acc. statt mit Acc. und Dat. verbunden. LXX ὑπερασπίσῃ, aber mit Kranz oder Krone schildet man nicht.

Es ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Ermahnung, die dem D. sein Vater ertheilt, nun in Ermahnen des D. selbst übergehe

1) Loewenstein hat richtig וְחִרְוָמֶךָ, s. meine Vorrede zu Baers *Genesis* p. VII.

2) Man lese חֲבֹכְךָ, nicht תְּכַבְּדְךָ (Hahn) oder תְּכַבְּדְךָ (Loewenst.), der Ton liegt auf *penult.* und die Tonsilbe hat *Zere*, wie in תְּנַחֲמְךָ Dt. 32, 7., s. *Michlol* 66^b.

(Hitz.); das Ermahnen des Vaters geht bis hieher nur im Allgem. auf Trachten nach Weisheit und es läßt sich erwarten, daß die guten Lehren, die der Vater dem Sohne gleichsam als Viaticum mitgibt, sich weiter fortsetzen und nach und nach spezieller werden, worauf hin sie einen neuen Anlauf nehmen v. 10—12: *Höre, mein Sohn, und nimm meine Reden an, so werden sich dir mehren Jahre des Lebens. Im Wege der Weisheit hab' ich dich unterwiesen, dich angeleitet in der Geradheit Geleisen. Wenn du gehst wird nicht eingeengt sein dein Schreiten, und falls du läufst wirst du nicht straucheln.* Ueber קָה von aneignender Hinnahme und Aufnahme in *succum et sanguinem* s. 1, 3.; über שְׁנֵי חַיִּים Jahre nicht blos der Lebensdauer, sondern des Lebensgenusses 3, 2.; über מִצְוָה (מִצְוָה) Gleis (Geleise) 2, 9.; über das בָּ bei הִרְדָּה vom Bereich und Gegenstand des Unterrichts Ps. 25, 8. Die Perfekta v. 11 sind anders als 2^a; sie blicken auf früher ertheilte Lebensregeln zurück, welche diese Ansprache summarisch wiederholt. Der Weisheit Weg ist der welcher zu ihr führt (Iob 28, 23); der Geradheit Geleise solche welche den der Richtschnur des Guten und Rechten folgenden Weg vorzeichnen. Wenn der Jüngling diese Richtung einhält, wird er nicht im Dunklen oder Ungewissen ängstlich tappenden Schritts dahingehn, und wenn er in jugendlichem Feuer seinen Lauf beflügelt, wird er an keinem unvorhergesehenen Anstoß straucheln und zu Falle kommen. אֶצֶר ist wie von אֶצֶר gebildetes metaplastisches Fut. zu אָצַר oder אֶצֶר enge s., beengen. Trg. (nach der LA des Aruch): לֹא תִשְׁנֹךְ אֶרֶץ du wirst deinen Weg nicht einzuschnüren oder einzupferchen brauchen (תִּשְׁנֹךְ). Die durch Verheißungen lockende Mahnung wird nun zu schreckender Warnung v. 13—17: *Halte fest an der Zucht, laß nicht ab, beware sie, denn sie ist dein Leben. Auf der Frevler Pfad begib dich nicht, und schreite nicht daher auf der Bösen Wege. Laß ihn fahren, gehe nicht darüber; laß ihn abseits liegen und gehe weiter. Denn sie können nicht schlafen, wenn sie nicht Böses thun und sie sind des Schlafes beraubt, wenn sie nicht zu Falle bringen. Denn sie essen Brot des Frevels, und Wein der Gewaltthätigkeiten trinken sie.* Anderwärts bed. מוֹסֵר auch Selbstzucht oder sittlich-religiöse Bildung 1, 3., hier die Zucht d. i. erzieherische elterliche Belehrung. תָּקָה ist das aus *tarp* umgelautete segolirte fut. *apoc. Hi.* vom Indicativ תִּקְהָה, vgl. den Imper. תִּקְהָה aus *harp.* תִּקְהָה ist imper. *Kal* (nicht *Pi* wie AE meint) mit *Dag. dirimens*, vgl. das Verbalsubstantiv תִּקְהָה Ps. 141, 3 mit gleichem Dagesch n. d. F. תִּקְהָה Gen. 49, 10. מוֹסֵר (sonst immer Masc.) ist hier als Synon. der Weisheits-Namen weiblich gebraucht: beware sie (die Zucht), denn sie ist dein Leben¹ d. i. deines Lebens Leben. In v. 14 stehen Gottlose (s. über den Wurzelbegriff von רָשָׁע zu Ps. 1, 1) und gewohnheitsmäßig Böse d. i. Lasterhafte in Parallele; בּוֹא und אָשֶׁר verhalten sich wie Betretung und Einherschreitung, *ingressus* und *progressus*. Das V. אָשֶׁר bed. wie יָשָׁר gerad, eben, glücklich s., wov. אָשֶׁר = יָשָׁר Glück, und

1) Man punktire הָיָא אֶצֶר, das Zinnorith vertritt die Stelle des Makkef, s. Thorath Emeth p. 9.

geradaus schreiten 9,6., von welcher Bed. **אָנער** theils das Intensiv, wie hier, theils das Causativ 23,19 ist (anderwärts Causativ der Bed. glücklich s. Gen.30,13). Die Bed. *progredi* ist nicht durch ein zu ergänzendes **אָנער** vermittelt; das Derivat **אָנער** (אָנער) Schritt zeigt, daß sie unmittelbar aus der Wurzelvorstellung geradlinigter Bewegung hervorgeht. Noch weniger ist Schultens Uebers. *ne vestigia inprimas in via malorum* berechtigt; denn das arab. **أَنْزَر** ist Denom. v. **أَنَزَرَ**, welchem sein urspr. Verbum **أَنَزَرَ** = **أَنَزَرَ** abhandeln gekommen. Ueber **מָרְדִּי** laß ihn (den Weg) fahren (*opp.* **אָנער** Iob 17,9., **מָרְדִּי** Ps.17,5) s. zu 1,25.

שָׁנָה, sonst (wie **שָׁנָה** maßlos, insolent s.) in *malam partem* gebraucht, hat hier seine Grundbed. abseits gehen. **מָרְדִּי** (franz. durch *de dessus*, ital. *di sopra* ausdrückbar) will sagen: so daß du nicht auf ihm zu stehen kommst. **עָנִי** bed. beidemal *transire*, aber das zweite Mal fällt „weiter (fürder) gehen“ (vgl. 2 S.15,22 u. zu Hab.1,11) mit „entgehen *evadere*“ zusammen. In der Begründung v.16 könnte in den Bedingungs-sätzen ebensogut das Perf. stehen, wie in Virgils *Et si non aliqua nocuisses, mortuus esses*; es steht aber wie Koh.5,11 das Fut., um zu sagen, daß sie (die **רַעִים** und **רַשָּׁעִים**) nicht schlafen können und ihr Schlaf geraubt d.i. fort und dahin ist, wenn sie nicht fortwährend Böses thun und Andere in Unglück bringen; Unterbrechung dieser ihnen zur andern Natur gewordenen Handlungsweise wäre ihnen wie Störung ihrer Diät, die sie krank macht. Dem **קָל**, welches hier den Sinn des Sündigen haben müßte (vgl. dagegen v.19) und von abgefeimten Bösewichtern matt wäre, substituirt das **Kerî** mit Recht das **חֵי**, welches auch 2 Chr.25,8 so objektlos in der Bed. zu Falle bringen als Gegens. v. **עָנִי** vorkommt. Das zweite **כִּי** führt die Begründung der Bedingtheit ihres leiblichen Wohlbefindens durch Bösesthun ein. Wenn der D. meinte: sie leben von Brot das in Frevel besteht d.i. von Frevel als ihrem Brote, so hätte er im Parallelglied **הָמָּם** gesagt; die Genit. sind von den Mitteln der Erwerbung gemeint: sie leben von ungerechtem Gut, von Brot und Wein, den sie sich durch Frevel und allerlei Gewaltthätigkeit oder Unbill verschaffen. Ueber das Etymon von **הָמָּם** (**حَمَس** *durum, asperum, vehementem esse*)

s. Schultens; der Plur. **הָמָּם** gehört jüngerer Sprachzeit an (s. Psalmen S.178 zu 2 S.22,49). Der Tempuswechsel gibt die Vorstellung, daß sie solches Brot gegessen habend solchen Weins darauf setzen, und es damit hinunterspülen. Die zwei Wege, die zur Wahl vor dem Jüngling liegen, unterscheiden sich wie Licht und Finsternis v.18—19: *Und der Gerechten Pfad ist wie Helligkeit des Morgenglanzes, welche fortgehend heller wird bis zum vollen Tage. Der Gottlosen Weg ist Tiefdunkel, sie erkennen nicht woran sie straucheln.* Der hebr. Styl pflegt allerlei logische Verhältnisse in sein **ו** zu bergen, aber das **ו** 18^a stünde füglicher vor 19^a, wo das Ausbleiben bei dieser Entgegenhaltung der beiderlei Wege unerträglich ist. Daß ein **ו** von seiner rechten Stelle abgekommen, ist nun zwar nicht ohne Beispiel (s. zu Ps.16,3), aber da v.19 sich leichter als v.18 an v.17 anschließt, ohne eine Partikel vermissen

zu lassen, so ist es wahrscheinlicher daß die zwei Verse umzustellen sind, als daß das ו von יָרֵךְ dem יָרֵךְ zuzutheilen ist. Das Sündigen — sagt v. 16 — ist den Gottlosen so zur andern Natur geworden, daß sie ohne selbiges nicht schlafen können; sie müssen immerfort sündigen — fügt v. 17 hinzu — denn so und nicht anders erwerben sie sich ihr tägliches Brot. Im Hinblick auf diese furchtbare Selbstverkehrung, welcher das Böse zum Bedürfnis und zur Lebensbedingung geworden, sagt der D. weiter, daß der Gottlosen Weg בְּתֵמֶלֶךְ ¹ wie Tiefsdunkel, wie gänzliche Abwesenheit des Lichts ist: es ist nicht anders möglich als daß sie stürzen, aber sie wissen gar nicht, woran sie zu Falle kommen, weil sie das Böse gar nicht als solches erkennen und keine Ahnung der Strafe haben, die es mit innerer Nothwendigkeit aus sich heraussetzt, wogegen der Gerechten Pfad in stetem Steigen begriffenes Licht ist, Licht der Erkenntnis und Licht wahren Glückes, welches in und mit der Erkenntnis gegeben ist.² Ueber בְּתֵמֶלֶךְ s. zu Jes. 2, 22; es ist das מַשְׁכֵּל $\sigma\kappa\alpha\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$ gemeint, woran anstoßend (vgl. Lev. 26, 37) sie den Stoß zum Falle bekommen. נֶגֶד ³, außerbiblich (z. B. Sir. 50, 4 Syr.) der Morgenstern (Venus), bed. biblisch das Frühlicht, das Licht des Sonnenaufgangs, den Morgensonnenschein 2S. 23, 4. Jes. 62, 1., welcher im Morgenroth sich ankündigt Dan. 6, 20. Das Leuchten dieses Morgensonnenscheins ist הַלֵּךְ יָאִיר gehend und leuchtend d. h. ein immer lichter werdendes. In der Verbindung יָאִיר הַלֵּךְ wäre es fraglich, ob יָאִיר als Gerundiv (Gen. 8, 3. 5) oder als Participle (2S. 16, 5. Jer. 41, 6) oder auch als Participialadjektiv (Gen. 26, 13. Richt. 4, 24) gedacht sei; in der Verbindung יָאִיר הַלֵּךְ dagegen bleibt das Gerundiv außer Frage: das den Fortschritt bezeichnende Participle verbindet sich entw. mit dem Participle. Jon. 1, 11 oder mit dem Participialadj. 2S. 3, 1. 2Chr. 17, 12 oder mit einer andern Adjektivbildung 2S. 15, 12. Est. 9, 4 (wo וַיִּדְרֹךְ nach וַיִּדְרֹךְ anderer Stellen als Adj., nicht nach 2S. 5, 10 als Gerundiv gemeint zu sein scheint). So wird also יָאִיר wie auch וַיִּדְרֹךְ 1S. 2, 26 Participle sein n. d. F. בִּישׁ sich schämend (Ges. §. 72

1) Das ב hat in guten Handschriften und Drucken *Pathach*, wie auch Kimchi im *Michlol* 45^a die Regel aufstellt: $\text{כָּל בְּתֵמֶלֶךְ פָּתַח}$.

2) Hitzig stellt v. 19. 18 ebenso um und zieht zu v. 19 das כִּי 16^a (Denn der Frevler Weg . .), indem er übrigens v. 16. 17 für eine unechte Beischrift, v. 16 für eine den Text des v. 19 umbildende Glosse erklärt. Aber sofort den Anfang der scharfsinnigen Beweisführung beanstanden wir. „Daß die Frevler freveln — sagt Hitz. — ist schon gewiß (1S. 24, 14), und mit ihrer Energie im Sündigen sollte die Warnung v. 15 nicht motivirt sein.“ Aber die Warnung vor dem Weg der Frevler wird nicht aus ihrer Energie im Sündigen, sondern aus ihrer Sünden knechtschaft begründet: ihr Schlafen, ihr Essen und Trinken — ihr Schlaf- und Wachleben ist durch Sünde bedingt und von Sünde durchdrungen. Diese Begründung der Warnung leistet was zu leisten ist und macht sich durch nichts verdächtig. Und daß in v. 16 und 19 לֹא יִרְדּוּ und לֹא יִשְׁכְּלוּ und יִשְׁכְּלוּ und נִגְדָה und כַּפְּלָה sich ähnlich sehen, beweist nicht daß v. 16 als Paralleltext aus v. 19 entstanden sei — die Gedanken sind hier wie dort gleich originell.

3) Böttcher zu 2S. 23, 4 erklärt נֶגֶד vom auftreffenden (vgl. נָגַד , נָגַד), die Wolken bezwingenden Glanze; aber näher liegt *ferire* oder *percutere* (vgl. נָגַד Ez. 17, 10. נָגַד Ps. 121, 6 und das ebenso von starken Sinneseindrücken gebräuchliche ضرب), wie Silius IV, 329 vom Lichte sagt: *percussit lumine campos*.

Anm. 1) vgl. בּוֹס Sach. 10, 5. קוֹם 2 K. 16, 7. „בּוֹן הַיּוֹם“ entspricht ganz dem griech. τὸ σταθρὸν τῆς ἡμέρας, ἡ σταθρὰ μεσημβρία (wie man auch τὸ σταθρὸν τῆς νυχτός sagt) und dem arab. قَادِمَةُ النَّهَارِ und

قَادِمَةُ الظَّهِيرَةِ. Das Bild ist wahrsch. von der Wage hergenommen (vgl. Lucan in B. 9 seiner Pharsalia: *quum cardine summo Stat librata dies*): vor und nach dem Mittag neigt sich die Zunge an der Wage des Tages links und rechts, im Mittagspunkte aber stellt sie gerade mittinnen aufgerichtet“ (Fl.). Es ist die Mittagszeit gemeint, wo die Tageshelle zwischen Werden und Entwerden zu voller Intensität gelangt ist,

wo, wie wir zu sagen pflegen, die Sonne im Zenith (= سَمْت Strebe- d. i. Scheitelpunkt) steht. Es gibt neben Mr. 4, 28 keine biblische Stelle, welche so wie diese beiden ein Bild der stufengängigen Entwicklung gibt. Das Wachstum der beseligenden Erkenntnis wird dem der Tageshelle bis zu ihrem mittägigen Höhepunkte verglichen, auf welchem angelangt sie eine in Gott Alles wissende geworden 28, 5. 1 Joh. 2, 20.

Die väterliche Ermahnung nimmt nun einen neuen Anlauf v. 20—22: *Mein Sohn, auf meine Worte merke auf, meinen Reden neige dein Ohr. Laß sie dir nicht entrücken deinen Augen, hüte sie im Innersten deines Herzens. Denn sie sind Leben allen, wer nur immer ihrer habhaft wird, und seinem ganzen Körper Heilung.* Ueber das nach chaldäischer Weise wie הָלִין, הָיִין, הָיִין gebildete *Hi. הָלִין* für הָלִין s. Ges. §. 72 Anm. 9; Ewald §. 114^c gibt ihm die Bed. „verspotten“, indem er הָלִין damit verwechselt, statt der Bed. entrücken *efficere ut recedat* (vgl. zu 2, 15). Diese vorauszusetzende causative Bed. hat es auch hier: mögen sie = möge man (s. zu 2, 22) nicht wegrücken von deinen Augen; das aus v. 20 hinzuzudenkende Obj. sind die Worte väterlicher Ermahnung. Hitz. bem. zwar: „der Accus. läßt sich nicht ergänzen“, aber mit größerem Rechte ist zu bem., daß הָלִין und הָלִין nicht einunddasselbe, um so weniger, als הָלִין sich nicht wie הָלִין eignet, innerliches Transitiv zu sein. Hie und da findet sich die LA הָלִין, aber die masoretischen und grammatischen Autoritäten (z. B. Kimchi) fordern הָלִין. Der Plur. הָלִין setzt sich 22^b im Sing. fort, indem das Ausgesagte auf jeden Einzelnen der Vielheit bezogen wird (3, 18. 28. 35); מָצָא ist von Haus aus ein activerer Begriff als unser „finden“; es bed. erreichen, erzielen, erschwingen u. dgl. מָצָא bed., jenachdem das מ vom Daß der Handlung oder vom Was ihrer Bewerkstelligung verstanden wird, entw. Heilung oder Heilungsmittel, hier wie מָצָא 3, 8 nicht mit der unterliegenden Vorstellung der Krankheit, sondern der mit dem Leibesleben des Menschen verbundenen Schwankungen, welche es nicht allein steter Stärkung, sondern auch je und je der Zurechtbringung bedürftig machen. Nichts erhält Seele und Leib gesünder, als wenn wir die guten Lehren, die uns treue Fürsorge auf den Lebensweg mitgegeben, immerfort vor Augen haben und im Her-

1) Die Punktation hier und 5, 1^b ist in korrekten Texten die gleiche: הָלִין mit *Munach*.

zen tragen: die Gottseligkeit hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens 1 Tim. 4, 8. Nach dieser allgem. Bevorwortung wird die Ermahnung nun speziell v. 23—27: *Vor allem andern zu Hütenden beware dein Herz, denn von ihm aus hat das Leben seine Ausgänge. Thue weg von dir Mundes-Verdrehung, und Lippen-Schiefheit entferne von dir. Deine Augen mögen stracks vor sich blicken, und deine Wimpern geradeaus auf das Ziel vor dir sich richten. Ebene das Geleis deines Fußes, und alle deine Wege seien richtig. Weiche nicht ab zur Rechten und zur Linken, entziehe deinen Fuß dem Bösen.* Obschon מִשְׁמֵר an sich und in diesem Zus. den Gegenstand vorsichtigen Meidens (*cavendi*) bedeuten könnte (s. zu 2, 20^b): so verwendet es der vorliegende Sprachgebrauch doch nur als Bezeichnung des Orts der Bewachung oder des Gegenstands respektvoller Wahrnehmung (*observandi*), so daß also nicht mit Raschi AE u. A. zu erklären ist: Vor allem wovor man sich zu hüten hat (*ab omni re cavenda*) beware dein Herz, sondern: vor allem was man zu hüten hat (*prae omni re custodienda*) beware es als das kostbarste aller dir anvertrauten Güter. Das Herz, welches schon seinem Etymon nach das Kernbafte am Menschen (vgl. arab. *hubb* Nuß- oder Mandelkern) bez., kommt hier nicht als physisches, sondern als geistiges und zwar ethisches Centrum in Betracht. Die מְצִיטֵי eines Dings, z. B. einer Grenze, sind der Punkt, von wo es ausgeht, und der von da ausgehende lineare Verlauf. Wenn also der Verf. sagt, daß die מִצְאוֹת הַיָּרֵךְ vom Herzen ausgehen¹, so sagt er damit daß das Leben im Herzen nicht nur seinen Quell hat, sondern auch die Richtung, die es nimmt, durch das Herz als seinen Einsatzpunkt bestimmt wird. Physisch angesehen, ist das Herz der Behälter für das Blut, in welchem die Seele waltet und waltet; der Eimer am Blutquell, welcher schöpft und ausgießt; das Hauptgefäß des physisch verselbständigten Blutlebens, von wo es ausgeht und worein es mündet (Psychol. S. 232). Analoges wie von dem Herzen im niederen leiblich-vitalen Sinne gilt von ihm im höheren geistig-seelischen Sinne. Herz nennt die Schrift auch die geistig-seelische Innerlichkeit des Menschen in ihrer concreten centralen Einheit und nach allen Seiten ihrer dynamischen Bethätigung und ihrer ethischen Bestimmtheit — alle Strahlungen des Leibes- und Seelenlebens gehen da zusammen und entfalten sich wieder von da aus; alles was hellenisch und hellenistisch νοῦς, λόγος, συνείδησις, θυμός genannt wird, liegt in καρδιά ineinander, und alles wodurch בָּשָׂר und נֶפֶשׁ afficirt werden, tritt im לב ins Licht des Bewußtseins (ebend. S. 251). Das Herz ist das Triebwerk des denkenden, wollenden und empfindenden Geisteslebens; es ist die Stätte des Selbstbewußtseins, des Gottesbewußtseins, des Bewußtseins unseres Verhältnisses zu Gott und also des unserer sittlichen Natur eingepprägten Gottesgesetzes; es ist die Werkstatt unserer durch Selbstbethätigung zu Stande kommenden individuellen geistigen und ethischen Lebensgestalt — das Leben im höheren wie niederen Sinne geht also von ihm aus und erhält von da die Impulse der Richtung, die es nimmt, und

1) Die rechte Schreibung ist hier כִּי-מִנֵּנוּ mit makkefirtem כִּי.

wie ernstlich müssen wir uns also gemahnt, wie heilig verpflichtet fühlen, dem Herzen seine Reinheit (Ps. 73, 1) zu waren, damit aus diesem Lebensborn nicht bloß Scheinleben und ein Zerrbild des Lebens, sondern wahres gottgefälliges Leben hervorgehe! Wie man diese sorgsame Hütung des Herzens in Ausführung zu bringen hat, zeigen die v. 24 und weiter folgenden goldenen Regeln. Mund und Lippen v. 24 sind als Redewerkzeuge und nicht ihrer Aeüßerlichkeit, sondern der von ihnen ausgehenden Rede nach gemeint. Dem Munde eignet עֲקָשָׁה *distorsio* (6, 12), wenn was er redet Entstellung und Verstellung, also Falschheit als Gegensatz der Wahrheit und der Liebe ist (2, 12), und den Lippen לָזוּת, wenn was sie sprechen vom Wahren und Rechten auf Seiten- und Schleichwege abbiegt. Da das *Kamez* solcher Abstracta sowol von Vv. עֵי' wie רְמִיָּה Ez. 32, 5 als von Vv. לֵא' wie בָּלִיָּה Jes. 45, 13. חֲזוֹת eb. 28, 18 sonst als unveränderliches behandelt wird, so liegt in diesem לָזוּת entweder eine Inconsequenz der Punktation vor, oder es ist vorausgesetzt, daß auch schon die Hauptform לָזוּת wie שְׁבִיחָה — שְׁבִיחַ Num. 21, 29 lautete. Eine andere Regel v. 28 empfiehlt Samlung (Concentration) im Gegens. zur Zerstreuung. Sie ist auch schon, äußerlich gefaßt, beherzigenswerth, wie Ben-Sira 9, 7 sagt: *μὴ περιβλέπον ἐν ὁύμαις πόλεως* — zweckloses neugieriges Umhergaffen wirkt auf die Seele immer decentralisirend und leicht befleckend. Die Regel geht aber in diesem auf äußere Selbstzucht gerichteten Sinne nicht auf; sie empfiehlt auch gerade unverwandte Richtung auf ein festes Ziel (und welches andere wäre dies in diesem Zusammenhange, als das welches die Weisheit dem Menschen steckt?) ohne Abschweifen des Blicks auf Unnützes und Verbotenes, und fällt in diesem innerlicheren Sinne mit der Forderung eines einfältigen, nicht schielenden Auges Mt. 6, 22 zus., wo Bengel ἀπλοῦς erkl.: *simplex et bonus, intentus in coelum, in Deum, unice*. נִבְחָ (נִבְחָ) bed. eig. Fixirung oder Festhaltung mit dem Blicke und נִבְחָ (wie das arab. نَجَسَ zeigt) die Emporragung, welche den Gegenstand in die Augen fallend und hervorstechend macht; beide bez. hier was geradaus vor uns liegt und dem geradaus sehenden Auge sich darbietet. Die Nennung der עֲפָפִים (v. עֲפָפָה flattern, sich zitternd bewegen), welche nicht zum Seh- sondern Schutzapparat des Auges gehören, ist durch den dichterischen Parallelismus herbeigeführt; indes folgen die in diesem Worte mit den Wimpern zusammengefaßten Augenlider in ihrer Bewegung der Richtung des visirenden Auges. Zu der Form הִישִׁיר (defektiv nach der Masora) mit lautbar gebliebenem *Jod* vgl. Hos. 7, 12. 1 Chr. 12, 2 und zu Gen. 8, 17.; die erweichte Form הִישִׁיר kommt nicht vor, man bildete nur הִישִׁיר oder הִישִׁיר. Das Verständniß der folg. Regel v. 26 ist von richtiger Auffassung des פָּלַס abhängig, welches weder „wäge ab“ (Ew.) noch miß ab (Hitz. Zöckl.) bed. Die Bedarwägen hat פָּלַס einmal Ps. 58, 3 als Denom. v. פָּלַס Setz- und Schnellwage¹; überall sonst bed. es abgleichen, ebnen, bahnen, s. zu Jes. 26, 7.

1) Das angeblich gleichbed. arab. *teftis*, welches auch noch in der neuesten Ausg. des Gesenius'schen Lexikons figurirt, ist schon zu Job 37, 16 als ein Wort ohne alle Gewähr bezeichnet worden.

40, 12. Die Ermahnung geht also nicht auf sorgsam erwägende Ueberlegung, welche den einzuschlagenden Weg nach dem Ziele bemißt, welches man erreichen will, sondern auf Herrichtung des Weges durch Fortschaffung alles dessen was im ungehinderten Vorwärtseilen aufhält und das sichere Auftreten und Fortschreiten gefährdet. Ebendieser Sinn ergibt sich, wenn פָּלֵס zunächst abwägen, dann mit der Setzwage gerade richten, sinnverw. mit הָיָן, bedeutete (Fl.). Wir sollen alles beseitigen, was uns auf unserem Lebenswege sittlich hinderlich oder gefährlich werden kann, um, wie LXX (Hebr. 12, 13) übers., richtige Tritte mit unseren Füßen zu thun. Nur ein anderer Ausdruck für diesen Ged. ist 26^b. Seinem Weg eine Richtung geben heißt הָיָן הָיָן 2 Chr. 27, 6.; ein richtiger Weg, der die Richte einhält und einzubalten erleichtert, heißt sonach הָיָן הָיָן und „alle deine Wege seien richtig“ (vgl. Ps. 119, 5 LXX κατευθύνθησαν) will also sagen: siehe zu daß alle Wege die du gehest straks zum Ziele führen. In engstem Zus. damit warnt 27^a vor Ab- und Umwegen und 27^b bringt das auf den kürzesten moralischen Ausdruck, der hier statt סִיר מִרְעָה 3, 7., indem das Bild vom Wege fortwirkt, הָיָן מִרְעָה הָיָן lautet. LXX hat nach v. 27 noch vier Zeilen, die wir S. 39 ins Hebr. zurückzuübersetzen versucht haben. Echt sind sie keinesfalls. Denn während in 27^a Rechts und Links s. v. a. Abwegs ist, wird hier die rechte und linke Seite als die der Wahrheit und ihres Gegentheils unterschieden, und während dort das ὁρθὰς τροχιάς ποιεῖν vom Menschen gefordert wird, wird es hier als Wirkung Gottes verheißen, was kein Widerspruch ist, aber bei dieser Gleichheit des Ausdrucks stylistische Armut verriethe. Hitzig beanstandet auch die Echtheit des hebr. v. 27. Aber er setzt den v. 26 erklärend fort und verhält sich dazu doch nicht glossatorisch. Und bei der allgemeinen Haltung von 26. 27^a kommt ein Wort wie 27^b, welches diesen Gedanken den sittlichen Stempel aufdrückt, wirklich nicht unwillkommen.

Daß mit v. 27 die Ermahnung des Vaters, welche der D., in seine Jugend sich zurückversetzend, reproducirt, noch nicht geschlossen ist, zeigt die Wiederaufnahme der Anrede בְּנִי 5, 1., wogegen 5, 7 die Anrede בְּנִים anzeigt, daß nun von den Erinnerungen aus dem Elternhause zu Folgerungen daraus für den Kreis von Jünglingen fortgegangen wird, von welchem sich der D. umgeben denkt. Daß in 5, 7 ff. ein Gegenstand der Mahnung, mit dem die 7. Rede schließt, festgehalten und weiter verfolgt wird, spricht bei der Zusammengehörigkeit aller dieser Reden nicht dagegen, daß mit 5, 7 eine neue Rede beginnt. Daß aber für den welcher sich 4, 3 הָיָן nennt die Warnung vor der Buhlerin nicht passe (Zöckl.), widerlegt sich durch 1 Chr. 22, 5. 2 Chr. 13, 7. Auf die drei Lebensregeln 4, 24. 25. 26—27 folgt eine vierte 5, 1—6: *Mein Sohn, auf meine Weisheit merke auf, und meiner Verständigkeit neige dein Ohr, zu beobachten Wohlüberlegtheit und daß Erkenntnis deine Lippen bewahren. Denn Honigseim träufeln der Buhle Lippen, und glatter als Oel ist ihr Gaumen. Ihr Ende aber ist bitter wie Wermut, schärfer als ein vielschneidig Schwert. Ihre Füße gehn hinab zum Tode, am Hades haften ihre Schritte. Weit entfernt daß sie den Weg des Lebens ein-*

schlage, schwanken ihre Geleise, ohne daß sie's beachtet. Weisheit und Verständigkeit wachsen bei ernstlich danach Trachtenden mit dem Alter. Es ist des Jünglings Vater, welcher hier williges Gehör für seine auf dem Wege langjähriger Erfahrung und Beobachtung erlangte Lebensweisheit anspricht. In v. 2 setzt sich der Inf. des Zweckes ganz so wie 2, 2.8 im Finitum fort. מְזִמָּה (s. über das Etymon zu 1, 4) sind Pläne, Entwürfe, Vorsätze, meist in üblem Sinne von Ränken und Kniffen (s. 24, 8), aber auch von wolbedachten Entschlüssen zu Gutem und sogar von den Rathschlüssen Gottes Jer. 23, 20. Dieser edle Sinn des Nomens מְזִמָּה mit seinem Plur. ist innerhalb des Spruchbuchs der Einleitung c. 1—9 eigentümlich (s. S. 4 Z. 2 v. u.). Der Plur. bed. hier und 8, 12., sich zu חֲכָמָה und רַב־יָוִיט stehend (s. S. 55), die Ueberdenkung und Ueberlegung, welche die Voraussetzung wolbedachten Handelns, und שֹׁמֵר ist also nicht anders als 19, 8 und überall da gemeint, wo es Pflichtschuldiges zum Obj. hat: der Jüngling wird zu sorgsamer Beachtung und fortgehender Bethätigung des *quidquid agas prudenter agas et respice finem* aufgefordert. In 2^b verhütet das *Rebia mugrasch* die genit. Zusammennehmung des שְׂפָתַיך שֹׁמֵר; man übersetze: *et ut scientiam labia tua tueantur*. Lippen welche Erkenntnis bewahren sind solche welche nichts über sich gehn lassen (Ps. 17, 3^b), was nicht aus Erkenntnis Gottes (2, 5. 3, 6) und in Ihm des Guten und Rechten hervorgehe und auf Bethätigung dieser Erkenntnis abziele, vgl. Köhler zu Mal. 2, 7. שֹׁמֵר (v. שָׁפָה

שֶׁפָּה Rand, Lippe, eig. das woran man reibt und was sich reibt) ist Fem., der Sprachgebrauch aber setzt sich darüber hinweg und gebraucht das Wort doppelgeschlechtig (vgl. 3^a mit 26, 23). Ueber das pausale רִצְרוֹר für רִצְרוֹר s. zu 3, 1. 2, 11. Den Lippen, welche Erkenntnis waren, stehn die Lippen entgegen, welche Honig der Verführung träufeln; die Ermahnung zweckt eben darauf ab, gegen diese Honiglippen zu wappnen. זָרָה heißt das Weib, welches eines Andern ist oder doch dem nicht zukommt, dem sie sich preisgibt oder der um sie buhlt (s. 2, 16). Sie tritt hier als Verführerin des Jünglings auf. Der D. malt die Liebe und Liebenswürdigkeit, die sie erkünstelt, mit Farben des Hohenliedes 4, 11 vgl. 5, 16. נֶפֶת heißt der von selbst aus den Waben (צִיפִים) herausfließende Honig, also der reinste und süßeste; das Stammwort ist נִיק, welches schwingen und nur mittelbar (wenn das Obj. eine Flüssigkeit ist) sprengen bed., sondern, wie schon Schult. erkannt hat, ein V. נֶפֶת = نَفَث brodeln, aufquellen, نَفَث پusten, ausspucken, ergießen. Parchon hat das Wort richtig unter נֶפֶת (während Kimchi es unter נִיק n. d. F. נֶפֶת stellt) und erkl. es: רַב־הַיּוֹצֵא חֲלֹת רַב־הַיּוֹצֵא מִן הַחוֹרֹת קוֹדֵם רִיסוֹק, wofür רַב־הַיּוֹצֵא gesagt sein sollte: der Honig, welcher aus den Zellen ausläuft, ehe sie in Scheiben zerschnitten werden (der sogen. Jungfernhonig). Der Gaumen הֶקֶה = hink (v. חִנֵּק חִנֵּק imbuiere z. B. nach Beduinensitte den Gaumen des Neugeborenen mit Dattelhonig) kommt hier wie 8, 7 u. ö. als Redewerkzeug in Betracht; glatter als Oel (gleiches Bild wie Ps. 55, 22) zeigt er sich, wenn er liebliche zärtliche eindringliche Worte hervorbringt (2, 16. 6, 24); auch unser „schmeicheln“ ist s. v. a. glatt und schön thun, schmei-

cheln ist in der Webersprache s.v.a. den Aufzug glätten. In v.4 wird dem Liebreiz der Verführerin, durch dessen Eindruck der Unüberlegte sich hinreißen läßt, die Kehrseite der süßen und glatten Außenseite entgegengehalten: ihr Ende d.i. das Letzte das man ihrerseits zu schmecken bekommt, die schließliche Folge des Umgangs mit ihr (vgl. 23,32) ist bitter wie Wermut, scharf wie ein Schwert mit mehreren Schneiden. Die alttest. Sprache faßt Bitterkeit und Giftigkeit als sinn- und sachverwandt; der Name לַיְצָה (*Ag. ἀψιθιον*) bed. im Arab. den Fluch. הָרֵב פִּיּוּה wird von Hier. nach LXX *gladius biceps* übers., aber Doppelschneiden heißen פִּרְפִּיּוּה und ein doppelschneidiges Schwert שֵׁנֵי פִּיּוּה Richt. 3, 16. So wird also der Plur. hier poetisch verstärken, gleichsam *ξίφος πολύστομον* was so frißt als ob es drei, vier Schneiden hätte (Fl.). Das Ende, in welches die so schön verlarvte Verführung ausläuft, ist bitter wie das Bitterste und schneidig wie das Schneidigste: Selbstverdammung und Gefühl göttlichen Zorns, Herzdurchbohrung und hinrichtendes Gericht. Die Füße der Buhlerin gehen abwärts zum Tode; im Hebr. ist dieses *descendentes ad mortem* durch genit. Verbindung ausgedrückt; מִיָּה ist Genit. wie in יִרְדְּרִי בֹר 1,12., anderwärts sagt der Verf. אֶל יִרְדְּרִי 7,27. 2,18. Tod מָוֶת (benannt von der auf die Todtenstarre folgenden Streckung der Leiche) heißt der Zustand der Abgeschiedenheit vom Diesseits als Strafübel, mit dem sich die Vorstellung göttlichen Zorns verbindet. In תַּאֲבִיל (Senkung, Abgrund, v. שָׁאֵל / שָׁל *χαλᾶν*, s. zu Jes. 5,14) liegen die Vorstellungen des Grabes als Ort der Verwesung und der Unterwelt als Ort leiblosen Schattenlebens ineinander. Ihre Schritte halten den Hades fest ist s.v.a. sie streben nach dem Hades hin und führen geradewegs ihm zu; ähnlich sagt man im Arab. هذا الدرب يأخذ الى

البلد dieser Weg führt geradefort nach der Stadt hin (Fl.). Versucht man es, den Satz mit פֶּן 6^a mit 5^b als seinem Hauptsatz zu verbinden: sie schreitet gerade auf den Abgrund los, damit sie nur ja nicht den Weg des Lebens wandle (so z.B. Schultens), oder besser mit 6^b: um nur ja nicht den Weg des Lebens zu wandeln, schwanken ihre Pfade hin und her (wie Gr. Ven. und Kamphausen in Bunsens Bibelwerk nach Brth. Ew. übers.): so sträubt sich im ersteren Falle noch mehr als im letzteren die Verschiedenheit des Subj. und im letzteren obendrein das bei diesem negativen Zwecksatze nur störende לֹא תִרְדֶּה. Auch durch die Wortstellung gibt sich 6^a als selbständiger Ged. Aber mit jüd. Ausll. (Raschi AE Ralbag Malbim u.A.) תַּפְּלִים nach Talmud (*b. Moëd katan* 9^a) und Midrasch als Anrede zu fassen ist unthunlich; der Warnung: wolle den Lebensweg nicht abwägen ist kein in diesen Zus. passender Sinn abzugewinnen — man müßte denn bei dieser anredenden Fassung des תַּפְּלִים mit Cartwright JHMich. 6^a als Vordersatz zu 6^b fassen: *ne forte semitam vitae ad sequendum eligas, te per varios deceptionum maeandros abripit ut non noveris, ubi locorum sis*; aber dann ließe sich die Fortsetzung der Anrede in 6^b erwarten. Nein, Subj. zu תַּפְּלִים ist die Buhlerin und פֶּן ist ein verstärktes לֹא. So schon LXX Hier. Syr. Targ., so Luther Geier Nolde und unter den jüd. Ausll. Heidenheim, welcher zuerst mit der durch Tal-

und Midrasch sanctionirten Tradition brach, indem er 6^a als einen mit Frageton gesprochenen Verneinungssatz faßte. Aber פן eignet sich nicht für die Frage sondern den Ausruf. Hienach erkl. Böttcher *viam vitae ne illa complanare studeat!* (פִּנֵּם in der Bed. *complanando operam dare*); aber die Buhlerin als solche und das Streben, auf den Weg des Lebens zu kommen, stehen in Widerspruch, es müßte ein Versuch der Umkehr gemeint sein, welcher weil die Macht der Sünde über sie zu groß ist misglückt, aber dahin lauten die Worte nicht, sie sagen das gerade Gegentheil, näml. daß es der Buhlerin nicht beikommt, den Lebensweg zu beschreiten. Wie in der Warnung selbständiges פן s. v. a. *cave ne* sein kann (Iob 32, 13), so auch in der Aussage s. v. a. *absit ut*, denn פן (v. פָּנָה n. d. F. פָּנָה = *banj*, פָּנָה = *asj*) bed. Wegwendung, Fortschaffung. Also: weit entfernt daß sie den Weg des Lebens (der Leben zum Ziel und Lohn hat) einschläge — denn פִּנֵּם bahnen, bahnbrechen Ps. 78, 50 hat hier den Sinn des Bahnens für sich selbst — schwanken vielmehr ihre Pfade gefissentlich (Jer. 14, 10) hin und her, sie gehen ordnungs- und ziellos bald hierhin bald dorthin, ohne daß sie Notiz davon nimmt d. h. ohne sich darob zu kümmern daß sie dabei Gefahr läuft, in jähe Tiefe zu stürzen. Das Unbewußtsein, welches der Zustandssatz לא ידע ausdrückt, hat zum Obj. nicht den Sturz (Ps. 35, 8), von dem hier nicht direkt die Rede, sondern eben dieses Schwanken, dessen Gefahr sie nicht an-
 ficht. פָּנָה hat *Mercha* beim פ mit vorstehendem *Zinnorith*; es ist *Milra* (*Michlol* 111^b), die Punktation schwankt in Betonung der Form ohne ersichtlichen Grund Olsh. §. 233 S. 285. Die alten jüd. Erklärer (und neuerdings noch Malbim) verstehen wie 2, 16 so auch hier unter der ירה die Ketzerei (מִיִּירָה) oder auch die offenbarungsfeindliche Philosophie; die alten christlichen Erklärer die Thorheit (Origenes) oder Sinnlichkeit (Procop) oder Häresie (Olympiodor) oder falsche Lehre (Polychronios). Die LXX welche v. 5 רגליה durch τῆς ἀποροσύνης οἱ πόδες übers., legte diese allegorische Deutung nahe. Aber sie ist unnöthig und erweist sich an 5, 15—20. wo der ירה das Eheweib entgegengesetzt wird, als falsch.

Achte einleitende Spruchrede V, 7 ff.

Warnung vor Hurerei und Preis der Ehe.

Mit der Wendung 5, 1—6., die noch einmal so wie 4, 20 anhebt, ist die 7. Rede zum Schlusse gediehen. Dreimal wiederholt sich in gleichen Ansätzen die Anrede פָּנִי 4, 10. 20. 5, 1. Es liegt kein Grund vor, die mit פָּנִי 4, 4 eingeführte väterliche Ermahnung, die der Verf. in seiner Jugendzeit zu vernehmen bekam, irgendwo früher abzubrechen, als hier wo der Verf. das שְׂמִי בְּיָדָי wieder aufnimmt, mit welchem er diese erzählende 7. Rede begonnen hat. Daß er, nachdem der Vater ausgedet, dies nicht in abrundender Weise zum Ausdruck bringt, könnte als ein Zeichen dafür gelten, daß er gegen Ende mehr und mehr der Rolle des Berichtenden uneingedenk geworden, wenn nicht dieses folgende יִצְחָק

בָּרִים, mit welchem er die Ermahnung, die ihm selber zu theil geworden, für seinen Zuhörerkreis verwerthet, das Gegentheil bewiese. Die 8. Rede entpuppt sich aus dem Schlusse der siebenten und schließt sich durch ihr zurückweisendes בָּרִים so eng an die Schlußwendung dieser an, daß sie als Fortsetzung dieser erscheint, aber der neue Anfang und der in sich geschlossene, lediglich auf das Geschlechtsleben bezogene Inhalt sichert ihr relative Selbständigkeit. Der D. leitet aus dem Vorausgegangenen die Warnung vor Umgang mit der Buhlerin ab und begründet sie aus den verderblichen Folgen v. 7—11: *Und nun, Söhne, höret auf mich und geht nicht ab von meines Mundes Reden. Halte fern von ihrer Nähe deinen Weg und tritt nicht heran zur Thüre ihres Hauses, auf daß du nicht Anderen hingebest deine Jugendfrische und deine Jahre dem Wüterich; auf daß nicht Fremde sich sättigen an deinem Vermögen und dein Erarbeitetes komme in eines Ausländers Haus, und du heulest am Ende das du nimmst, wenn dein Fleisch und Leib dahin schwinden.* Nirgend tritt hier oder im weiteren Verlauf dieser Rede eine Bez. auf die Criminalstrafe des Ehebruchs hervor, welche nach Lev. 20, 10 in Tödtung, nach Ez. 16, 40 vgl. Joh. 8, 5 in Steinigung, nach dem späteren traditionellen Strafrecht in Strangulirung (חֲנִיקָה) bestand. Ewald findet in v. 14 eine Anspielung auf diese gesetzliche Straffolge des Ehebruchs und liest aus v. 9 f. heraus, daß der ertappte Ehebrecher vom Ehemanne zum Sklaven gemacht und seiner Mannheit beraubt zu werden pflegte. Aber daß Jemand Lust daran finde, den Buhlen seines Weibes zu seinem Sklaven zu machen, liegt an sich ferne, und weder Gesetz noch Geschichte Israels enthalten Belege für diese Freiheitsstrafe oder gar die Entmannung des Ehebrechers, wofür Ew. auf Grimms Deutsche Rechtsaltertümer verweist. Das Bild, welches hier vom D. skizzirt wird, ist ein anderes. Der welcher in das Netz der Verführerin geht, verliert an sie Gesundheit und Vermögen. Sie steht nicht allein, sondern hat ihren Anhang, welcher den Gimpel der in ihre Falle geht gründlich ausbeutelt. Nirgends tritt die Bez. auf den Mann der Buhlerin hervor. Der D. denkt gar nicht besonders an eine Verheiratete. Und die Wortwahl läßt eher an eine Ausländerin, als an eine Israelitin denken, obwol der Verf. solches Hurenpack schon als solches lieber als heidnisch denn als israelitisch ansehen und demgemäß bezeichnen mag. Der Anhang der sich Prostituirenden besteht aus ihrer Verwandtschaft und ihren älteren Günstlingen, den Genossen ihres Gewerbes, welche im Bunde mit ihr dem bethörten Neuling Lebenskraft und Vermögen aussaugen (Fl.). Mit וְצָרָה beginnt diese Rede, indem sie mit dieser folgernden applicativen Wendung (vgl. 7, 24) an die vorige anknüpft. In v. 8 muß man an eine solche denken, welche aus der Unzucht ein Gewerbe macht; בָּרִים, bem. Schult. mit Verweisung auf Ez. 23, 18., *crebrum in rescisso omni commercio*: בָּרִים bez. die Entfernung und צָרָה die Nähe, aus der man sich entfernen soll. Ueber הָרִים, welches urspr. wie unser Pracht (*bracht* v. *brechen*) Klangfülle und dann Glanzfülle zu bedeuten scheint, s. zu Iob 39, 20; hier ist es Bez. der Jugendfrische oder Jugendblüthe, so wie die Jahre, von deren Hinopferung gewarnt wird, in prägnantem Sinne die

schönsten Jahre, die Jahre jugendlicher Vollkraft sind. Neben אַחֲרִיִּים hat das *singular etantum* אֶחָדָא (s. Jer. 50, 42) kollektiven Sinn; über die Wurzelbed. s. zu Jes. 13, 9. Es ist das *adj. relat.* v. אֶחָדָא n. d. F. אֶחָדָא, welches nicht aus אֶחָדָא zusammengesetzt, sondern von einem verschollenen V. אֶחָדָא gebildet ist. Die Alten denken dabei an Tod und Teufel; der אֶחָדָא gehört aber zu der habstüchtigen Gesellschaft, welche den der ihn einmal anheimgefallen immer aufs neue in die Sünde hineintreibt, die ihr Profit ist, und ihn so leiblich ruinirt: es sind Leute, die diesem ihrem Opfer von Haus aus fern stehen, und darunter barbarisch rohe, unerbittlich grausame Unmenschen (Ge. Ven. τῶ ἀπανθρώπων), welche nicht eher ruhen, als bis er vollständig zu Grunde gerichtet ist, sowol leiblich als finanziell. Diese andere Seite des Ruins hält v. 10 als Schreckbild vor. Denn הָיָה geht auf die Person in ihrer stattlichen Erscheinung, כֶּסֶף aber auf ihren Besitz an Geld und Gut, indem dieses Wort ganz so wie in der auffällig gleichlautenden Stelle Hos. 7, 9 als Synon. v. חֵיל (Gen. 34, 29 u. ö.) in der Bed. Vermögen gebraucht ist. Diese Bed. ist wol durch eine Metonymie vermittelt wie Gen. 4, 12. Iob 31, 39., wo der Begriff der Erzeugungsfähigkeit in den des ihr angemessenen Ertrags übergegangen ist; so hier der Begriff der Arbeitskraft in den des dadurch Erworbenen. וְיִשְׁבְּרָהּ ist nicht wie כֶּסֶף von יִשְׁבְּרָה regirter Accus.; die Herüberziehung dieses Verbums zerstört den Parallelismus, auch paßt dazu nicht die Ortsangabe, welche, als virtuelles Präd. gefaßt, 10^b als selbständigen Prohibitivsatz erscheinen läßt: *neve sint labores tui in domo peregrini*, nicht *peregrina*; wenigstens ist נִכְרִי vorliegendem Sprachgebrauch nach immer persönlich, so daß בֵּית נִכְרִי (vgl. Thren. 5, 2) wie מִלְבוּשׁ נִכְרִי Zef. 1, 8 nach רִיחַ נִכְרִי Richt. 19, 12 zu erklären sein wird. עָצַב (v. עָצַב festbinden, zusammenschnüren, dann sich anstrengen πορεύειν laborare) ist saure Arbeit 10, 22 und was dadurch erschungen wird; Fl. vergleicht das ital. *i miei sudori* und das franz. *mes sueurs*. Das Fut. יִשְׁבְּרָהּ und das 10^b zu ergänzende יִהְיֶה setzen sich v. 11 in consecutivem Perf. fort; es hat wie auch וַיִּמְרָהּ 11^a im masor. *textus receptus* betonte *ultima*¹. נָחַם, sonst vom dumpfen Tosen des Meeres Jes. 5, 30 und Brüllen des Löwen 28, 15., hier wie Ez. 24, 23 von dumpfem Stöhnen des Menschen, ein Wort welches den Naturlaut wiedergibt wie הָיָה, הָמָה. LXX mit ihren Tochterversionen hat καὶ μεταμεληθήσῃ d. i. וַיִּנְחַמָּה (Ni. נָחַם Schmerz der Reue empfinden, gleichfalls ein Schallwort, welches das tiefe Aufathmen nachbildet) — ein glückliches Quidproquo, wie wenn jemand das arabische فَرَمَ *fremere, anhelare* und نَدِمَ *poenitere* verwechselte. Worin das Ende besteht, welchem der Bethörte verfällt und das ihm Schmerzenslaute der Verzweiflung erpreßt, sagt 11^b: sein Fleisch schwindet hin, indem Wollust und Aerger zusammengewirkt haben, seine Gesundheit zu untergraben. Der Verf. verbindet hier zwei Synonyme zur Verstärkung des Begriffs, wie wenn jemand sagte: Alle deine Thränen und Zähnen

1) Ben-Ascher accentuirt וַיִּנְחַמָּה, וַיִּמְרָהּ, dagegen Ben-Naftali וַיִּנְחַמָּה, וַיִּמְרָהּ; der *textus rec.* folgt Ersterem.

helfen dir nichts (Fl.); er liebt diese Synonymenhäufung, wie wir S. 28 gezeigt haben. Wenn jemandes Blutsverwandter שָׂאֵר בְּשָׂרִי heißt Lev. 18, 6. 25, 49., zeigen sich die zwei Synon. in Unter- wie hier in Nebenordnung. שָׂאֵר scheint mit שְׂרִירִים Muskeln und Sehnen und mit שֶׁר Nabelstrang zusammenzuhängen und also das Fleisch hinsichtlich seiner an den Knochen (Mi. 3, 2) ansitzenden Muskulatur, wie בְּשָׂרִי hinsichtlich seiner mit Haut bekleideten tastbaren Außenseite (s. Jes. S. 418) zu bezeichnen. Nun gibt der D. denen die er warnt zu hören, wie der Wollüstling, auf seinen Lebenslauf zurückblickend, sich selbst verurtheilt v. 12—14: *Und sprichst: Wie hab' ich doch Zucht gehaßt, und Zurechtweisung hat verschmäht mein Herz! Und ich habe nicht angehört die Stimme meiner Leiter und meinen Lehrern nicht geliehn mein Ohr. Ich bin schier verfallen in jeglich Laster inmitten der Versammlung und Gemeinde.* Die Frage 12^a (hier mehr Ausruf als Frage) ist die Verschmelzung zweier: wie ist es mir möglich gewesen, wie hat es nur dahin kommen können daß . . . Ebenso sagt man arabisch كيف فعلت هذا (Fl.). Das Regimen des אֵינִי ist in 12^b schon im Erlöschen und in 13^a erloschen. Das Kal נִאָּץ (wie 1, 30. 15, 5) bed. verschmähen, das Pi. intensiver: verhöhnen und verwerfen (נִאָּץ pungere). שָׁמַע bed. hörend wie רָאָה sehend an etw. haften; mit dem klassischen ὁπακούειν obedire deckt sich noch mehr שָׁמַע z. B. Ps. 81, 9.; שָׁמַע בְּקוֹל ist die übliche Phrase für gehorchen. שָׁמַע mit folg. Perf. ist s. v. a. es fehlt wenig daß das oder das geschehen wäre z. B. Gen. 26, 10. Man erkl. jetzt meistens: es fehlte wenig daß ich nicht durch jene böse Gesellschaft verführt zu Verbrechen hingerissen worden wäre, für die ich dann öffentlich Strafe erlitten hätte (Fl.). Ewald versteht קָרַע geradezu vom Strafübel mit dem Äußersten desselben, der Steinigung, und Hitzig erklärt בְּלִי קָרַע „die Ganzheit des Uebels“, sofern der schimpfliche Tod des Verbrechers alle andern Uebel wie geringere in sich faßt. Aber בכל רע bed. entw. in allem Uebel oder: in allem Bösen, und da רע im Unterschiede von לב (Hitz. vergleicht Ez. 36, 5) ein Gattungsbegriff ist, so bed. das s. v. a. in omni genere mali. Schon dadurch ist die Bez. auf die Todesstrafe des Ehebrechers ausgeschlossen, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß an sie mitgedacht sein könnte, wenn nur der zu spät zur Besinnung Gekommene im Vorigen deutlich als Ehebrecher gezeichnet wäre. Es ist aber überhaupt fraglich, ob בכל-רע von dem Unglück gemeint ist, welches der Sünde folgt. Der Sprachgebrauch läßt das zu, vgl. 2 S. 16, 8. Ex. 5, 19. 1 Chr. 7, 23. Ps. 10, 6., aber nicht minder die Bez. auf das sittlich Schlechte, vgl. Ex. 32, 22 (wo Keil mit Recht 1 Joh. 5, 19 vergleicht), und חֲרִירָה (wofür man in ersterem Falle נִפְלְאוֹת erwartete, s. 13, 17. 17, 20. 28, 14) ist letzterer Beziehung sogar günstiger. Auch בְּרוּךְ קָהֵל וְצָדָה (vgl. über die Synonymenhäufung zu 11^b), diese Umschreibung des palam ac publice mit ihrem בְּרוּךְ (vgl. Ps. 111, 1. 2 Chr. 20, 14), sieht eher nach einer Steigerung der sittlichen Selbstanklage aus. Er befand sich in allem Bösen, darin lebend und webend inmitten der Gemeinde, dieser dadurch Aergeris gebend und, indem er den äußeren Cultus und Gemeindebrauch mitmachte, sich selbst als Heuchler brandmarkend. Daß

mit dem einen Namen die Gemeinde in bürgerlicher, mit dem andern in kirchlicher Hinsicht gemeint sei, ist nicht anzunehmen: in der Volksgemeinde des geoffenbarten Gesetzes sind die politische und religiöse Seite nicht so geschieden, sie heißt unterschiedslos קהל und עדת (von עד). Eher ließe sich sagen, daß קהל die Gesamteklesia und עדת die Gesamtheit ihrer Repräsentanten sei, aber auch der große Gemeinderath führt bald diesen (Ex. 12, 3 vgl. 21) bald jenen Namen (Dt. 31, 30 vgl. 28) — die Zusammenstellung dient also nur zur Begriffsverstärkung.

Der durch Darlegung der schlimmen Folgen verschärften Warnung vor außerehelicher Geschlechtsgemeinschaft tritt nun die Anpreisung treuer ehelicher Liebe in Form der Aufforderung zum Genusse derselben an die Seite v. 15—17: *Trinke Wasser aus deinem Behälter, und Gerinne heraus aus deinem Borne. Mögen ausströmen deine Quellen nach außen, auf die Straßen die Wasserbäche. Dir allein mögen sie gehören und nicht gehören Fremden mit dir.* Man trinkt Wasser, um seinen Durst zu löschen; hier ist das Trinken ein Bild der Befriedigung der Geschlechtsthat, von welcher Paulus 1 Cor. 7, 9 sagt: *κρατῶσθαι ἢ ποθεῖν*, und diese kommt hier dem vorherrschenden Charakter des A. T. gemäß nur als schöpferisch eingepflanzter Naturtrieb in Betracht, ohne Rücksicht auf seine Vergiftung durch die Sünde, welche auch innerhalb der ehelichen Schranke Beherrschung, Mäßigung und Zurückhaltung desselben vor Verirrung zur Pflicht macht. Vor dieser Ausartung des innerhalb der gottgeordneten Schranken berechtigten Naturtriebes zum πάθος ἐπιθυμίας warnend nennt der Ap. 1 Thess. 4, 4 das Weib eines Jeden τὸ ἐαυτοῦ σκεῶς (vgl. 1 P. 3, 7). Ebenso heißt hier בור und באר des Verheiratheten das bundesmäßig (2, 17) ihm angehörige Eheweib.¹ Das Bild entspricht der sexuellen Natur des Weibes, deren Ausdruck נקבה ist, aber enger an der Naturseite des Bildes haftet Jes. 51, 1., wonach das Weib wie ein Schacht ist und die Kinder wie daraus losgesprengtes und zu Tage gefördertes Erz. Den Unterschied von בור und באר gibt schon AE zu Lev. 11, 36 richtig an: jener fängt den Regen auf, dieser quellt von innen heraus. In jenem findet sich, wie Raschi zu *Erubin* II, 4 bem., מים מכוּסִים, in diesem מים חיים. Das nachbiblische Hebräisch beobachtet diesen Unterschied minder streng (s. Kimchi's WW.), das biblische aber durchweg, sofern das *Keri* Jer. 6, 7 בור richtig in die dem arab. بئر entsprechende Form בִּיר umsetzt. Sonach ist בור die Cisterne, für deren Herstellung חצב Jer. 2, 13., und באר der Brunnen, für dessen Herstellung חפר Gen. 21, 30 und ברה eb. 26, 25 die üblichen Wörter sind (s. Malbim zu *Sifra* 117^b). Dieses Unterschieds zeigt sich auch der D. bewußt, indem er das Wasser, das man aus dem בור trinkt, schlechtweg מים nennt, das aus dem באר dagegen רינים *fluenta*; man wird dadurch sofort an Hohesl. 4, 15 vgl. 12 erinnert. Der בור bietet nur stehendes Wasser (wie einmal der Sohar sagt: בור לית ליה מרילה אלא בור לית ליה מרילה אלא d. h. der בור hat kein eignes, sondern nur darin aufbe-

1) LXX übers. ersteres ἀπὸ σῶς ἀγγείων d. i. מְקוֹרֵיהֶם (s. Lagarde).

wartes Wasser), obwol von oben herniedergekommenes; der **בַּאֵר** aber hat lebendiges Wasser, welches aus seinem Innern (**מִתְּוֹרָהוּ** 15¹) absichtlich für das bloße **מַן** 15¹) herausquillt und frisch wie das Gießbachwasser vom Libanon ist (**נִל** eig. *labi* gleiten, vgl. **נִלְּסָה** *placide ire* und überh. *ire*; **נָל** *loco cedere, desinere*; **נָל** IV hinuntergleiten lassen *deglutire*, vom Gourmand). Welch ein kostbares Besitztum ein Brunnen für den Nomaden ist, zeigt die Patriarchengeschichte, und eine Cisterne in sicherer und statlicher Fassung ist eins der haupt-ächlichsten Immobilien jedes wolbestellten Hauses. Das Bild der Cisterne wird hier durch das vom Brunnen überboten, beide aber bez. sich auf den beim Weibe und zwar, wie die nachdrücklichen possessiven Suff. sagen, bei dem legitimen Weibe zu suchenden und zu findenden Liebesgenuß (vgl. das Gegenstück 23, 27). In v. 16 begegnen wir zwei andern in ähnlichem Steigerungsverb. stehenden Synonymen. Wie **מַעְיָן** die Quelle ihrem Quellpunkt nach bez., so **מַעְיָן** (*n. loci*) die oberhalb hinfließende, welche in ihrem Verlauf anwächst und sich in verschiedene Rinnsale vertheilt; ein solcher Bach heißt mit Bezug auf das vom Quellpunkt aus sich vertheilende Wasser oder auch auf den Weg den er sich spaltet **פַּלְג** (v. **פָּלַג** Iob 38, 25), arab. **فَلَج** (wie auch äthiop.)

oder **فَلَج**, was durch **نهر صغير** erklärt wird (Fl.).¹ Man kann nicht umhin, bei diesem Doppelbilde an die männliche Zeugungskraft zu denken, deren Vehikel das Sperma ist; ähnliche Bilder sind die Wasser Juda's Jes. 48, 1 und die wie aus einem Eimer sich ergießenden Wasser Israels Num. 24, 7., wo **וַיִּרְעֵי** das Parallelwort zu **מִים** ist, vgl. auch den Eigennamen **מוֹאָב** (v. **מוֹר** = **מוֹר** v. **מָוֶה** *diffluere*) *aqua h. e. semen patris* und das vom *Kerî* beseitigte **סִיָּל** = **سَجَل** (wov. **סִיָּל** = **סִיָּל** *situla*). Viele Ausll. haben sich hier durch **וְהוֹצִיָהוּ** und **בְּרִחְבוֹהוּ** beirren lassen, dem Texte die Ermahnung aufzuzwängen, die Zeugungskraft nicht außerehelich zu vergeuden. LXX übers. **ὑπερεκχέλω**, aber Origenes bevorzugt wie auch Clemens Alex. die LA **μὴ ὑπερεκχέλω**, die sich in Compl. Ald. und mehreren Codd. findet und von Lagarde wie schon Cappellus für ursprünglich gehalten wird; die drei Göttinger (Ew. Brth. Elster) emendiren demgemäß **אַל-יִפְסַח**. Aber jenes **μὴ** der LXX ist erst später angeflickt; die urspr. LA, welche Syrohex. verbürgt, war **ὑπερεκχέλω** ohne **μὴ** wie auch bei Aq. **διασχορπιζέσθωσαν** ohne **μὴ** (s. Field). Auch der hebr. Text bedarf keines **אַל**. Clericus und neuerdings Hitz. Zöckl. Kamphausen umgehen diese Remedur, indem sie v. 16 fragend fassen — eine meistens und auch hier nichtige Aushülfe, denn wozu hätte der Verf. nicht **אַל יִפְסַח** geschrieben? Schultens bem. richtig: *nec negationi nec interrogationi ullus hic locus*, indem er (wie auch Fl. und v. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2,

1) Letztere Vorstellung (s. zu Ps. 1, 3) liegt nach Iob 38, 25 näher: der Bach als sich Rinnsale spaltend oder in solche gespalten; **פַּלְג** (*falaḡ*) bed. nach der Vorstellung Jes. 58, 8 auch wie **פֶּאֶר** das (wie aus einem Spalt hervorbrechende) Morgenlicht.

402) v. 16 als Nachsatz faßt: *tunc exundabunt*, so daß er die Aufforderung v. 15 durch die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft aus unverletzter Ehe bekräftigt. Aber um so verstanden zu werden, müßte der Verf. יִפְצֹץ geschrieben haben. So wie der Text lautet setzt יִפְצֹץ als Jussiv den Imper. שָׁתַח fort, und der vollkommen zusammenhangsgemäße Sinn ist der, daß innerhalb des ehelichen Verhältnisses die Zeugungskraft sich frei und ungehemmt bethätigen soll. חוּץ und רְחוֹבוֹת hießen 1,20 der freie Raum von den Häusern und die an und zwischen denselben sich

hinstreckenden breiten Wege und Plätze; חוּץ (von חָצַץ abspalten, eximiren, *seorsim ponere*) ist ein, je nachdem man sich das Draußen als Gegens. des Hauses, der Stadt oder des Landes denkt, sehr relativer Begriff. An u. St. ist חוּץ Gegens. der Person und also das außer ihr Befindliche, worauf sich die Ausübung ihrer Manneskraft erstrecken soll. Die beiden bildlichen Ausdrücke sind Ausmalung des *libero flumine* und Gegens. jener Selbstbeschränkung, welche die eheliche Pflicht gegen 1 Cor. 7,3—5 versagt oder aus unlautern Beweggründen ihren Erfolg, den Kindersegen, vereitelt. Denn daß allerdings an diesen mitgedacht ist, zeigt v. 17. Wie זֶרַע mit der Ursache (dem Sperma) die Wirkung (die Nachkommenschaft) befaßt, so verbindet sich in v. 16 mit dem Ergusse der Manneskraft die Vorstellung der Lebensanfänge, die dadurch gesetzt werden. Denn Subj. von v. 17 sind die v. 16 genannten *effusiones seminis*. Diese in ihren Wirkungen — sagt v. 17 — mögen dir allein gehören, näml. dir allein לְבַדְּךָ eig. in deiner Abgesondertheit) innerhalb deines ehelichen Verhältnisses, nicht, indem du mit andern Frauen verkehrst, verschiedenen Familienkreisen, AE faßt das Subj. richtig indem er glossirt: הַפְלִגִים שֶׁהֵם הַבְּנוִים הַכַּשְׁרִים, und Immanuel erklärt יְהוֹי-לֵךְ betreffend durch יְחִיחוּ לְךָ. Der außerehelich Geborene gehört seinem Vater nicht allein, er weiß nicht wem er rechtlich angehört, sein Vater muß ihn Ehren halber vor der Welt verleugnen. Also, wie Grotius bem.: *ibi sere ubi prolem metas*. In וְאֵין setzt sich das יְהוֹי fort. Es ist nicht so adverbial für לֹא gebraucht, wie schon im alten klassischen Arabisch لا für ليس

gebraucht wird (Fl.), sondern da es Verbalkraft in sich trägt, so setzt es jenes יְהוֹי regelrecht im Sinne von וְלֹא יְהוֹי = וְלֹא חוּץ fort. Mit v. 18 wird die Anpreisung ehelicher Minne von neuem angehoben; die drei Verse 18—20 haben mit 15—17 gleichlaufenden Gedankengang: *Es sei dein Brunnquell gesegnet und habe Freude an dem Weibe deiner Jugend. Die liebreizende Hindin und anmutige Gazelle — mögen ihre Brüste dich allezeit berauschen; in ihrer Liebe magst du taumeln fort und fort. Warum aber willst du in Taumel gerathen an einer Fremden und umfahen den Busen einer Auswärtigen?* Wie בֵּיר und בָּאֵר ist auch מְקוֹר ein Bild des Weibes; das Stammwort ist קוּר / קִיר, deren Bedd. graben und runden in dem Grundbegriff des rund Ausgrabens oder Ausbohrens zusammenfallen, nicht קִיר = קָרַר, deren *Hi.* in dem Sinuspiel Jer. 6,7 kühles (Wasser) quellen bed. Es ist der Brunnen der Geburt gemeint (vgl. מְקוֹר von der weiblichen עֵרִיָּה z. B. Lev. 20, 18), nicht der Zeugung (LXX ἡ σὴ φλέψ, näml. φλέψ γονίμη); der Segen, der ihm ge-

wünscht wird, ist Kindersegen, wofür בְּרִיךְ um so bezeichnender, wenn בְּרִיךְ, wie dem Araber sein Sprachbewußtsein sagt, sich ausbreiten und בְּרִיךְ also Ausbreitung verschaffen bed. Das בְּרִיךְ 18' erklärt sich aus der mit dem Bilde vom Brunnquell gegebenen Vorstellung des Schöpfens; die LA einiger Codd. בְּרִיךְ ist prosaisch dagegen (Fl.). Indes findet sich שְׂמֵחַ anderwärts (Koh. 2, 10. 2 Chr. 20, 27) als fast gleichbed. mit שְׂמֵחַ; jenes bed. Erfreung von irgendwoher, dieses an irgendetwas. In der genit. Verbindung „Weib deiner Jugend“ (vgl. 2, 17) liegt beides: dein jugendliches und das dir in deiner Jugend vermählte Weib, jenachdem man das Suff. auf den Gesamtbegriff oder nur auf das zweite Glied der Wortkette bezieht. Die thematisch vorausgestellte Subjektsbezeichnung 19^a wirbt um Liebe für die zu Liebende, indem sie selbe als liebenswürdig hinstellt. אִשְׁתִּי ist das Weibchen des Hirsches, der seinen Namen אִשְׁתִּי von der Wehr-

kraft seines Geweihes haben mag, und וְעֵלָה וְעֵלָה (v. וְעֵלָה klettern) das des Steinbocks (וְעֵלָה) und also eig. nicht die Gazelle, welche ihrer Zierlichkeit halber זֶבֶד heißt, sondern die Gemse. Diese Thiere sind in der semitischen Poesie gemeinübliche Bilder weiblicher Schönheit wegen ihres zarten schönen Gliederbaues und ihrer lebhaften schwarzen Augen. אִשְׁתִּי bed. immer sinnliche Liebe und wechselt in diesem erotischen Sinne 7, 18 mit הָדָרִים. In 19^b folgt auf das vorausgestellte Subj. das Präd. Gr. Ven. übers. als ob es וְיִדְרִי, und Syr. als ob es וְיִדְרִי hieße, richtig aber Aq. τίτθαι αὐτῆς. Wie τίτθος sich auf √dhā saugen (Causativ mit anu zum Saugen anlegen) zurückführen läßt (s. Curtius, Griech. Etymologie Nr. 307),

so וְיִדְרִי (gew. im Dual וְיִדְרִי auf וְיִדְרִי rigare, wonach auch das Verbum וְיִדְרִי gewählt ist: sie mögen dich reichlich tränken, bildlich s. v. a. liebebeckend und liebebefriedigend dich laben oder (was das aram. וְיִדְרִי geradezu bed.) berauschen.¹ Auch וְיִדְרִי ist ein erotisches Wort, welches außer hier nur bei Ez. vorkommt. Die LXX verwischt die stark sinnliche Färbung dieser Zeile. In 19^c verwandelt sie השגה in השגה πολλοστός ἔσθῃ, viell. auch weil ihr jenes zu sinnlich schien; Mose Darschan (bei Raschi) schlägt vor, es nach dem arab. سَجَى bedecken, überziehen, über etwas kommen (III = עסק sich mit etwas beschäftigen) zu erklären: befasse dich mit ihrer Liebe d. i. sei ihr in Liebe hingegeben immerdar. Und selbst Immanuel, der Verf. eines sich beispiellos frei in erotischen Schilderungen ergehenden hebräischen Divans, bemerkt, indem er השגה richtig vom Liebesrausch versteht: קורא חמדה השקו אפילו er nennt das fortwährende Liebkosen selbst der Gattin eine Verirrung. Aber dieser sittenrichterliche Seitenblick liegt hier dem D. ferne. Er redet von einer sittlich zulässigen Liebesekstase oder vielmehr, da חמדה das Momentane und Außerordentliche ausschließt, von einer mit dem Gefühl überschwenglichen Glückes verbundenen Intensität der Liebe. וְיִדְרִי bed. eig. vom Wege abirren, daher tropisch mit בְּ einer Sache: gleich-

1) Viele Ausgg. haben hier וְיִדְרִי, aber dieses regelwidrige Dagesch ist zu tilgen.

sam *delirare ea*, ganz von ihr eingenommen sein, so daß man seiner nicht mehr mächtig ist, sich nicht mehr halten kann — das übliche Wort vom Taumel der Liebe und des Weins 20, 1 (Fl.). Die Antwort auf das Warum v. 20 lautet: kein vernünftiger Grund, nur thierische Sinnlichkeit, nur heillose Verblendung kann dich dazu verleiten. Das ב von בְּרָחָה ist wie 19^b und Jes. 28, 7 das des Gegenstandes, durch den man in Taumel geräth. חַק (so nach der Masora viermal im A. T. für חֵיק), eig. Einschnitt

oder Tiefung, bed. wie חָצַר (v. חָצַר *cohibere*) den Vorderleib sowol zwischen den Armen oder (beim Weibe) den Brüsten als zwischen den Schenkeln, also den Busen Jes. 40, 11 (mit dem bauschigen Theile des Kleides

sinus vestis, welcher arab. حَيْب heißt) und den Schooß; חֶפֶץ (wie 4, 8)

umschlingen legt hier die erstere Bed. näher, auch sonst heißt die Gattin jemandes אִשָּׁה חֶפֶץ oder חֶפֶץ חֶפֶץ als die an seiner Brust Ruhende.

Die Alten, auch noch JHMich. deuten auch v. 15—20 allegorisch, aber ohne damit die dem gesteigerten neutest. Bewußtsein von der Beflecktheit alles Sarkischen widerstrebenden hochsinnlichen Züge zu entfernen, denn auch das *castum cum Sapientia conjugium* wäre doch immer in Bildern der ehelichen Beiwohnung geschildert. Uebrigens könnte zwar זרה als

Gegens. der חֶפֶץ die personificirte Welt- und Fleischeslust sein, aber 19^a ist sicherlich nicht die חֶפֶץ, sondern ein Weib von Fleisch und Blut.

So wird also der D. das eheliche Zusammenleben nicht in bildlichem Sinn, sondern in Wirklichkeit meinen — er schildert es absichtlich so lockend und weiß dabei gar wol, daß es das Präservativ gegen gemeine Fleischeslust in sich selbst trägt. Daß Geschlechtsverkehr außer der Ehe das verderbliche Beginnen eines Bethörten ist, wird nun begründet v. 21—23:

Denn Augenmerk Jahve's sind eines Jeden Wege, und alle seine Geleise bahnet er. Die eignen Verschuldungen packen ihn, den Frevler, und in seiner Sünde Banden wird er festgehalten. Er stirbt in Mangel an Zucht, und in der Fülle seiner Narrheit taumelt er dahin. Es

ist unnöthig, לִבָּה als adverbialen Acc. zu fassen: gerade vor Jahve's Augen; es kann auch Nom. des Prädicats sein: des Menschen (denn אִישׁ ist hier Individuum, gleichviel ob männliches oder weibliches) Wege sind Vorwurf oder Gegenstand (eig. Fixirung) der Augen Jahve's. Hieran

würde sich passend der Ged. schließen: *et omnes orbitas ejus ad amussim examinat*, aber פָּלַס als Denom. v. פָּלַס Ps. 58, 3 fügt sich nicht allen

den Stellen, wo das Verbum mit dem Obj. des Weges verbunden ist, und Ps. 78, 50 zeigt daß es da die Bed. durchbrechen, bahnbrechen, bahnen hat (√ פָּלַל spalten, vgl. talm. פָּתַח גֶּחָזִי geöffnet, zugänglich, v. פָּתַח *per-*

fodere, fodiendo viam, aditum sibi aperire). Das Bahnen der Wege ist hier aber nicht wie Jes. 26, 7 als Beseitigung der Hindernisse zu Gunsten des Wandelnden gedacht, sondern allgemeiner als Ermöglichung des Beschreitens: der Mensch kann keinen Schritt in irgendwelcher Richtung

thun ohne Gott, und das enthebt ihn so wenig der sittlichen Verantwortlichkeit, daß das Bewußtsein dieser vielmehr durch das Bewußtsein der

allseitigen Umschlossenheit von Gottes Wissen und Macht erst recht ge-

steigert wird. Die Abmahnung v. 20 wird also in v. 21 daraus begründet, daß der Mensch auf Schritt und Tritt beobachtet und bedingt von Gott ist: es ist ihm unmöglich, sich dem Wissen und der Abhängigkeit von Gott zu entziehen. So alle Wegegleise des Menschen bahnend hat er dem Wege der Sünde auch das Strafgeschick zugeordnet, durch das sie sich bestraft: „seine Missethaten packen ihn, den Frevler.“ Das Suff. וַיִּיָּגֶחַ geht nicht auf אִשׁוֹ v. 21 zurück, womit ausnahms- und unterschiedlos Jedweder gemeint war, sondern vorwärts auf das folg. Obj., den Frevler näml., wie das dem „ihn“ nach dem Schema Ex. 2, 6 beigefügte erklärende Permutativ sagt; das Permutativ unterscheidet sich von der Apposition dadurch, daß diese eine vorbedachte Erläuterung ist, welche das Verständnis mehrt, jenes eine nachgebrachte Erläuterung, welche Miverständniß verhütet. Ähnlich ist die im Aramäischen und Neuhebräischen vulgär gewordene, im Althebr. der *syntaxis ornata* angehörige Constructionsweise 14, 13^b. Statt יִלְכְּדוּהוּ sagt der D. dichterisch יִלְכְּדוּנִי ; das inlautende נ könnte der energischen Grundform יִלְכְּדוּן angehören, ist aber, wenn man Formen wie קָבַדְנִי (v. קב) Num. 23, 13 vergleicht, epenthetisch (vgl. S. 59). Das von תִּבְלִי *laquei* (wogegen תִּבְלִי *tormina*) regirte הַבָּנָדִים ist entw. *gen. exeg.*: Bande welche in seiner Sünde bestehen, oder *gen. subj.*: Bande welche seine Sünde knüpft, oder besser *gen. possess.*: Bande welche seine Sünde mit sich bringt. Von diesen Banden wird er festgehalten werden und so verenden: er (הוּא rückweisend auf den Beschriebenen) wird hinsterven in Zuchtlosigkeit (Symm. $\delta\iota\ \alpha\pi\alpha\iota\delta\epsilon\nu\sigma\iota\alpha\nu$) oder besser, da אֵין und רֵב sich entgegengesetzt sind, in Ermangelung der Zucht. Mit dem absichtlich aus v. 20 wiederholten רֵשָׁעִי verbindet sich die Vorstellung des Sturzes, welcher dem Dahintäumelnden gewiß ist. Schon in v. 20 begann sich mit diesem Verbum der Sinn sittlicher Verirrung zu verbinden. אֵינִי ist der rechte Name der schrankenlosen Fleischeshlust, die ihn fleischlich sicher macht. אֵילֵךְ hängt mit אֵיל Wanst zus.; אֵיל heißt sich zusammenziehen, verdichten, verdicken (Jes. S. 424). Dummheit und das altnordische *dumba* Finsternis sind wurzelverwandt. Auch im Semitischen haben Schwärze und Finsternis ihre Namen von der Verdichtung. אֵייל ist der dessen Geist verdichtet, verdunkelt und gleichsam crasse Materie geworden ist.

Neunte einleitende Spruchrede VI, 1—5.

Warnung vor unbesonnener Bürgschaftleistung.

Erst in der 12. Rede 6, 20 ff. kommt der Verf. auf das Thema von der Keuschheit zurück. Zwischen die 8. und 12. schieben sich drei andere Sittenspruchreihen, welche weder unter sich noch mit der 8. Rede zusammenhängen, auf welche sie folgen. Sollen wir deshalb mit Hitz. u. Kamph. 6, 1—5. 6—11. 12—19 für eine von anderswo hieher verpflanzte Einschaltung halten? Wir finden hier die dem Verf. der Einleitung eigne Liebe zu Synonymie und Gleichlaut 6, 2. 3. 5 und treffen auf gleiche Wechsel-

wörter 6,4 vgl. 4,25 und Bildwörter 6,18 vgl. 3,29 (חַרַשׁ), Wortbildungen 6,10 (אֶבֶק) vgl. 3,8 (שָׁקִי), Begriffe 6,12 vgl. 4,24 (עֲקֻשׁוֹת פֶּה); 6,14 vgl. 2,12.14 (הַחֲפֻכּוֹת) und Constructionen 6,12 (חֹלֶךְ עֲקֻשׁוֹת פֶּה) vgl. 2,7 (הַלִּכְרִי הַסּ), gleiche Charakterzeichnung 6,18^b vgl. 1,16 und Bedrohung 6,15 vgl. 1,26f. 3,25 — so viel Anzeichen der Einheit des Verf., als wir nur erwarten können. Und was hätte den Interpolator bewogen, die drei Spruchstücke 6,1—5.6—11.12—19 gerade hier einzusetzen? Vergeblich klaubt Hitz. aus c.5 einige ihm mit c.6 gemeinsame Wörter und Begriffe heraus, welche daß die angezweifelte Spruchgruppe gerade hier angeschoben sei erklärlich machen sollen; die Berührungen sind nicht hervorstechend. Wenn nun unser D. schon in 3,1—18., noch mehr aber in 3,27ff. allerlei Lebensregeln ohne straffes oder ohne jedes ersichtliche Band aneinandergefügt hat, so befremdet es nicht, wenn er 6,1., wo ohnehin בִּי den neuen Ansatz kennzeichnet, zu einem anderen Gegenstand aus der Fülle seines Lehrstoffs abspringt und der zwischen 6,1 und 5,23 ganz so wie zwischen 3,27 und 3,26 mangelnde Zusammenhang berechtigt nicht zu kritischem Verdachte.

Der Verf. warnt vor Verbürgung oder vielmehr: er räth wenn man sich verbürgt hat sich möglichst bald aus der Schlinge zu ziehen v.1—5: *Mein Sohn, wenn du Bürgschaft geleistet für deinen Nächsten, Handschlag gegeben hast für einen Andern: bist du verstrickt in deines Mundes Reden, eingefangen in deines Mundes Reden. Thue denn dies, mein Sohn, und reiß dich los — denn du bist in deines Nächsten Gewalt gerathen — geh, bitte inständig und bestürme deinen Nächsten. Gestatte keinen Schlaf deinen Augen und keinen Schummer deinen Lidern: reiß dich los wie eine Gazelle aus der Hand und wie ein Vogel aus der Hand des Weidmanns.* Die Hauptfrage ist hier, ob לְ עֵרֶב den für welchen oder bei welchem man sich verbürgt einführt. Sonst bed. עֵרֶב (√ עֵרַב, wov. auch עֵרַב nectere, eng und dicht verschlingen) mit dem Acc. der Person sich für jem. verbürgen, ihn bürgend vertreten 11,15. 20,16 (27,13). Gen.43,9. 44,32 (wie mit Acc. der Sache: etwas verpfänden, als Pfand einsetzen Jer.30,21. Neh.5,3 = מָצַע שְׂוִים Iob 17,3), und sich bei jem. verbürgen wird 17,18 durch עֵרַב לְפָנַי ausgedrückt. Die RA לְ עֵרֶב ist sonst unbelegbar und also fraglich. Blicken wir auf v.3, so ist der dort genannte לְעֵרֶב (לְעֵרֶב) unmöglich der Gläubiger, bei dem man sich verbürgt hat, denn ein so ungestüm drängendes Auftreten bei diesem wäre ebenso zwecklos als unanständig. Ist aber derjenige gemeint, für den man haftbar geworden, so ist gewiß auch לְעֵרֶב von ebendiesem zu verstehen und לְ also *dat. commodi*; ähnlich ist das targumische עֵרְבוּתָא לְ Bürgschaft für jem. 17,18. 22,26. Ist nun aber etwa der עֵרֶב^{1b} im Untersch. von רֵעֵךְ der Fremde, bei dem man sich verbürgt hat? Die Parallelen 11,15. 20,16., wo עֵרֶב derjenige heißt, für den man eintritt, zeigen daß in beiden Zeilen ein und dieselbe Person gemeint ist; עֵרֶב ist in den Sprüchen s.v.a. אֶחָד, jeder von der in Rede stehenden Person Verschiedene 5,17. 27,2., so wie רֵעֵךְ nicht den Freund, sondern überh. den zu welchem man in irgendwelcher, wenn auch nur

sehr äußerlichen, Bez. steht, mit Einem Worte: den Mitmenschen oder Nächsten bed. 24, 28 (vgl. das ebenso vag und oberflächlich gebrauchte arab. *قريبك* und *صاحبك*). Weiter fragt es sich ob man 1^b zu erklären

hat: wenn du einem Andern oder: wenn du für einen Andern den Handschlag gegeben. Auch hier sind wir von Belegen aus dem Sprachgebrauch verlassen, denn die RA *הִתְחַבֵּט* oder blos *הִתְחַבֵּט* von bürgschaftleistendem Handschlag erscheint wo sie sonst vorkommt ohne weiteren Zusatz 17, 18. 22, 26. 11, 15; jedoch findet sich Iob 17, 3 *הִתְחַבֵּט לִי* gleichsam: sich einschlagen in jemandes Hand d.h. ihm den Handschlag geben. Aus dieser Stelle folgert Hitz., daß der Bürge dem Schuldner den Handschlag gegeben, zum Zeichen daß er für ihn einstehe, ohne Zweifel in Gegenwart von Zeugen, zunächst des Gläubigers. Aber diese Vorstellung ist naturwidrig und das „ohne Zweifel“ schwebt in der Luft. Derjenige, in dessen Hand man einschlägt, ist allewege der welchem man die Bürgschaft leistet und durch Handschlag bekräftigt. Auch Iob will dort sagen: wer sonst als du, o HErr, könnte mir Bürgschaft leisten, näml. meiner Ehrenrettung. Ist nun der *וְיָ* 1^b, wie wir gezeigt haben, nicht der Gläubiger¹, sondern der Schuldner, so ist das *בְּ* *dat. commodi* wie 1^a, die zwei Zeilen decken sich vollständig. *הִתְחַבֵּט* bed. eig. mit schallendem Geräusch stoßen, schlagen, verw. mit *וּתְחַבֵּט*, welches als Intransitivum des-

selben gelten kann (Fl.), dann insbes. die Hand oder mit der Hand einschlagen. Der welchem das Handgelöbniß für den Andern geleistet wird, bleibt hier unbezeichnet. Eine neue Frage ist die, ob in v. 6, wo *יִתְחַבֵּט* (*illaqueari*) und *יִלְכֹּד* (*comprehendi*) ebenso wie Jes. 8, 15 vgl. Jer. 50, 24 einander folgen, der hypothetische Vordersatz sich fortsetzt oder nicht. Wir entscheiden uns mit Schult. Ziegler Fl. gegen die Fortwirkung des *וְ*. Die Wiederholung des *וְאַתָּה בְּאֶמְרֵי* (vgl. 2, 14) geschieht zu recht starker Vergegenwärtigung des Gedankens: du, du selbst hast dich dann in das Netz verstrickt und kein Anderer; diese Verstärkung des Ausdrucks würde aber durch Einordnung des v. 2 in den Vordersatz sehr an Kraft verlieren, während sie, wenn man v. 2 als Nach- und also Hauptsatz faßt, in ihrer vollen Stärke hervortritt. Der neue Satzanfang v. 3 bedarf keiner Folgerungspartikel; das die Aufforderung dringlich machende *וְעַתָּה* (vgl. 2 K. 10, 10., häufiger in Fragsätzen) verkettet eng genug. *וְעַתָּה* geht neutrisch auf das was folgt; das *וְ* vor *וְעַתָּה* ist das erklärende, wie wir in familiärer Redeweise sagen: Sei so gut und sage mir's oder: Thue mir den Gefallen und komm mit, wo kein Franzose sagen würde: *Faites-moi*

1) Eine gar nicht schlechte Uebersetzung der „unter moralischen Titeln und in gewisse Abschnitte eingetheilten Lehr- und Sittensprüche Salomonis“ von Rabbi Joseph Joel in Fulda 1787, deren handschriftliches Autograph Herr S. Baer besitzt, übers. hier: „Mein Sohn, bist du für deinen Freund Bürge geworden, und hast du einem Andern die Hand gegeben, so bist du durch dein Wort gefesselt, durch dein Versprechen gehalten. Thue doch was ich dir sage, mein Sohn, bemühe dich so bald du kannst loszukommen, du stehst sonst unter der Gewalt deines Freundes, scheue keine Beschwerlichkeit, dringe in deinen Freund.“

le (ce) plaisir et venez avec moi (Fl.).¹ Der Satz כִּי בְּאֶזְרִי² ist nicht zu übers.: falls du in deines Nächsten Hand gerathen, denn dieser Fall ist ja v. 1—2 als wirklich eingetreten hingestellt. Nach zwei Seiten hin ist der Bürgē nicht mehr *sui juris*: der Gläubiger hat ihn in seiner Hand, denn er hält sich, wenn der Schuldner nicht bezahlt, an den Bürgen und auf diese Weise hat schon mancher ehrliche Mann Haus und Hof verloren Sir. 29, 18 vgl. 8, 13., und der Schuldner hat, ihn, den Bürgen, in seiner Hand, indem die schuldige Leistung, welcher die Bürgschaft gilt, von seiner Gewissenhaftigkeit abhängt. Das Letztere ist hier gemeint: du hast Freiheit und Wolstand von dem Willen deines Nächsten, für den du eingestanden bist, abhängig gemacht. Der Satz mit כִּי begründet die Anforderung sich los zu machen (וְנָצַל י. הַנֶּצֶל) aus- oder abziehen); es ist ein Zwischensatz, nach welchem zur näheren Erklärung über das dergestalt begründete הַנֶּצֶל fortgegangen wird. Der Sinn des מְהֵרָפֶס ist sicher. Das V. רָפַס (רָפַס, רָפַס) bed. auftrampeln *calcare, conculcare*; der Kamus erkl. رَفَسَ durch رَكَسَ بِالرَّجْلِ. Das *Hithpa.* könnte zwar bed.: sich stampfend verhalten d. i. bársch auftreten, wie הִתְהַפֵּא und sogar das mediale נִי. נָפַא sich (in Begeisterung) redend verhalten, aber Ps. 68, 31 und die Analogie von הִתְהַפֵּסִים spricht auch hier für die Bed. sich aufstampfen d. i. heftig zu Boden werfen oder: sich treten, auf sich herumtreten lassen d. i. sich auf das inständigste demütigste Bitten verlegen. So Gr. Ven. πατήθητι, so Raschi („demütige dich gleich der Schwelle die betrappt und getreten wird“), AE Immanuel („demütige dich unter die Sohlen seiner Füße“), so Coccejus JHMich. u. A.: *conculcandum te praebe.* Streitiger ist הִרְהַב. Die talmudisch-midrasische Erklärung (*b. Joma* 87^a. *Bathra* 173^b und anderwärts): Himm in Menge deine Freunde herzu (הִרְהַב = הִרְבֵּה) discreditirt sich schon dadurch, daß sie die Erkl. des הִתְהַרְפֵּס durch (יָרַ) פָּס *solvo palmam (manus)* d. i. zahle was du kannst neben sich hat. Auch mit der Bed. herrschen (Parchon Imm.), welche הִרְהַב übrigens gar nicht hat, ist nichts anzufangen. Den rechten Sinn gibt הִרְהַב ungestüm auf jem. losfahren Jes. 3, 5. Ueberh. bed. הִרְהַב heftig erregt s. (arab. *rahiba* sich fürchten) und so begegnen, hier mit dem Acc.: bestürme deinen Nächsten (näml. daß er seine Verpflichtung erfülle). Demgemäß übers. mit mehr oder weniger treffender Wortwahl LXX παρόξυνε, S. Th. παρόξυνσον, Gr. Ven. ἐνλόχυσσον, Syr. (den der Targumist abschreibt): גִּירָה (*solicita*) und Kimchi glossirt: הִרְהַבְתָּ נִימֵךְ nimm ihn in Beschlag mit begütigenden Worten. Der Talmud erkl. הִרְהַב als Plur.³, aber der Plur., welcher 3, 28 zulässig war, ist hier durchaus un-

1) Die richtige Accentfolge ist עֲשֵׂה וְאֵלֶּי אֶפְיָא | בְּנִי, drei Diener vor dem Pazer, s. *Thorath Emeth* p. 30. Accentuationssystem XII §. 4. Nach Ben-Naftali's Ansicht wäre dem וְאֵלֶּי Mercha zu geben.

2) Das Zinnorith vor dem Mahpach in כִּי בְּאֶזְרִי vertritt zugleich das Makkef. Ben-Naftali aber weicht hier von Ben-Ascher ab: er setzt *Makkef* und läßt das Zinnorith weg, s. *Thorath Emeth* p. 16 und meinen größeren Psalmencomm. Bd. II S. 460 Note 2.

3) Einen Unterschied des כְּתִיב und כִּי gibt es hier nicht; die Masora bem.:

zulässig: es ist also *plena scriptio* für רָצָה mit Beibehaltung des dritten Radicals der Grundform des Stammworts (רָצָה = רָצִי) oder auch mit ך als *mater lectionis*, um die pausale Form von der außerpausalen zu unterscheiden vgl. 24, 34; LXX Syr. Hier. u. s. w. übers. richtig singularisch. Die schon in לָהּ (vgl. ὑπαγε Mt. 5, 24) liegende Unverzüglichkeit wird nun v. 4f. noch besonders zur Pflicht gemacht. Man soll nicht schlafen und schlummern (Ausdruck ganz so wie Ps. 132, 4), sich nicht Ruhe und Rast gönnen, bis der Andere uns durch Leistung des Verbürgten unserer Bürgschaft entbunden. Man soll sich los machen wie eine Gazelle oder wie ein Vogel, wenn er gefangen, sich mit Aufbietung aller Kräfte und Künste zu entwinden sucht. Das nackte מִיד 5^a läßt sich nicht „alsbald“ übers., denn in dieser Bed. ist es rabbinisch, nicht biblisch. Die Verss. (außer Hier. und Gr. Ven.) übers. so, als ob es מִיִּחָ hieße. Bertheau will so lesen und Böttch. hält מִיד für hinter מִיד ausgefallen. Parallelismus mit Aufsparung ist es nicht, denn ein Finkler ist nicht zugleich Gazellenjäger. Der Verf., wenn er so geschrieben, hat מִיד wie 1 K. 20, 42 absolut gedacht und mit הִנָּחֵל verbunden: Reiß dich los gleich der Gazelle aus der Hand, der du verfallen (Hitz.), wonach הִנָּחֵל כַּצִּיר מִיד accentuirt sein sollte. צִיר, aram. צִיר, arab. ظبي ist die von ihrer Zierlichkeit benannte Gazelle (غزال); צִיר der Vogel, vom Pfeifen (צִיר צִיר, vgl. صقارة Vogelpfeife), arab. صائر Pfeifender (mit Prothese عصفور Zwitscherer, Psalmen S. 794). Der Vogelsteller heißt קִישׁ (v. קִישׁ n. d. F. קִישׁ, verw. קִישׁ Jes. 29, 21., קִישׁ / קִישׁ n. d. F. קִישׁ (Fem. קִישׁ) oder dunkler קִישׁ; man sollte denken, daß das Kamez n. d. F. قاتول (s. zu Jes. 1, 17) als festes gelten müßte, aber Jer. 5, 26 wird קִישׁ vocalisirt.

Zehnte einleitende Spruchrede VI, 6—11.

Weckruf an den Faulen.

Altera paraenesis, bem. JHMichaelis, *ad debitorem potius directa, sicut prima ad fidejussorem*. Aber dieser Zus. ist erklügelt. Diese kleinen Spruchreden, deren jede ein abgerundetes Ganzes bildet, sind schwerlich von vornherein für diese Einleitung in das vom Verf. herausgegebene salomonische Spruchbuch bestimmt gewesen; er nimmt sie aber in diese herein, und daß er dieses Lehrstück über den Faulen auf das über den Bürgen folgen läßt, mögen ihn nur zufällige Berührungen des einen mit dem andern (vgl. לָהּ 6^a mit 3^b; יָשׁוּר v. 10 mit v. 4), wie sie auch weiterhin die Anreihung von Spruch an Spruch bestimmen, veranlaßt haben. Wie Elihu Iob 35, 11 sagt, daß Gott die Thiere uns zu Lehrern gesetzt hat, so schickt er den Faulen zu der von ihrer Emsigkeit benannten Ameise in die Schule v. 6—8: *Geh zur Ameise, Fauler*;

לִי בַסְפָּרָא בְּחִיב יוֹד (dies die einzige Stelle des Spruchbuchs, wo das Wort mit ך geschrieben ist), sie kennt also nur unangefochtenes רָצִיךְ.

sich ihre Wege und werde weise. Sie die keinen Richter, Vogt und Regenten hat: sie schafft im Sommer ihr Brot herbei, hat eingesammelt in der Erntezeit ihre Nahrung. Das dem לֵךְ meistens beigeschriebene *Dechî* trennt Untrennbares: der Ged.: geh zur Ameise, Fauler! leidet keine andere Distinction als beim Vocativ, das *Dechî* von לֵךְ-אֵל-נַמְלָה verwandelt sich aber wegen der Beschaffenheit des aus nur zwei Silben ohne Gegenton bestehenden Athnach-Worts in *Munach*.¹ Die Ameise hat ihren hebräisch-arabischen Namen נַמְלָה von der נִם (Jesaia S. 687), welche zunächst vom Schalle gebraucht, die Vorstellung des Leisen, Dampfen, Heimlichen ausdrückt, also von ihrer rührigen und doch unvernünftigen Bewegung; ihr aramäischer Name in Peschitto und Trg. שִׁמְשִׁמָּה (auch arab. *sumsum, simsim* von kleinen rothen Ameisen) benennt sie nach ihrer schnellen Beweglichkeit, ihrem geschäftigen Hin und Herlaufen (s. Fleischer zu Levy's Chald. WB 2, 578). Sie ist ein Muster unermüdlicher und wolorganisirter Arbeit; aus dem Plur. דְּרָרִיָּה läßt sich schließen daß der Verf. ihre Künste im Ein- und Aufspeichern, Lasttragen, Häuserbauen u. dgl. beobachtet hat (s. die Talmud- und Midraschstellen darüber in Hamburgers Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud 1868 S. 83f.). Zu ihr wird der Faule (עָצֵל , aram. u. arab. عَظَل mit dem Grundbegriff der Schwere und Schwerfälligkeit) geschickt, um sich durch sie beschämen und witzigen zu lassen. Der Relativsatz v. 7 beschreibt sie, welche Subj. von v. 8., näher: er ist gleich einem Satze mit כִּי *quamquam*.² Das Gemeinwesen der Ameisen weist eine eigne Arbeiterklasse auf, ist aber nicht so wie das der Bienen bis zu einer königlichen Spitze hinauf gegliedert. Die drei hier genannten Aemter repräsentiren die oberste richterliche, polizeiliche und executive Gewalt; denn קָצִין (v. קָצָה entscheiden mit der Endung *in*, s. *Jesurun* p. 215 s.) ist der Richter (قَاضٍ); שִׁטְר (v. سَطَر liniiren, schreiben) ist der Aufseher (im Kriege der Listen- und Controlefürer) oder, wie Saalschütz den Wirkungskreis der Schotrim sowol in Städten als im Lager richtig bezeichnet, der Polizeibeamte; מִשָּׁל (s. Jesaia S. 691) der den Schoftim und Schotrim übergeordnete Regent des ganzen Staatsorganismus. Der Syr. und das ihm sklavisch folgende Trg. übers. קָצִין mit קָצָה (Ernte), indem sie dieses Wort mit קָצִיר verwechseln. In v. 8 kann der Tempuswechsel nicht dadurch veranlaßt sein, daß קָרֵן und קָצִיר als frühere und spätere Zeit des Jahres unterschieden werden; denn קָרֵן (= قَاط v. قَاط) glühend heiß s., vgl. תְּגִיט von der Glut der Mittagshitze) ist der Spätsommer, wo die Hitze aufs höchste steigt; der Knabe der Sunamitin aber erliegt in der Erntezeit dem Sonnenstich 2 K. 4, 18f. Sinnig Löwenstein:

1) Cod. 1294 accentuirt: לֵךְ-אֵל-נַמְלָה , und das ist nach Ben-Aschers Regel das Richtige.

2) Gemeinhin wird v. 7 nur durch *Rebia* halbirt, aber die richtige Accentuation ist $\text{אֲשֶׁר-אֵין-לָהּ קָצִין שִׁטְר וּמִשָּׁל}$, s. *Thorath Emeth* p. 48 §. 3.

אָמַר חֲכִין לְאַחַר אֲגָרָה לְחַבֵּא d. h. חֲכִין geht auf sofortigen, אָגָרָה auf künftigen Bedarf, oder besser: jenes zeigt sie während der Sommerglut in anhaltender Arbeit begriffen, dieses als mit dem Ende der Ernte auch selber mit Einheimung des Wintervorraths fertig geworden. Die Worte von Herbeischaffung der Kost im Sommer kehren bei Agur 30, 25 wieder und der Illustration dieses ganzen Verses dient die aramäische Fabel שִׁשְׁמִינָה וְשִׁשְׁכֹּחַ (die Ameise und die Cicade)¹, die sich auch bei Aesop und Syn- tipas findet. Die LXX hat hinter dem „Geh zur Ameise“ noch einen fünfzeiligen Spruch ἢ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν. Hitz. hält ihn für urspr. griechisch und allerdings enthält er, wie Lagarde nachgewiesen, idiomatisch griechische Ausdrücke, wie sie sich einem Uebersetzer aus dem Hebräischen nicht darzubieten pflegen. Jedenfalls ist er eine Interpolation, die den hebr. Text durch Ueberladung verunziert. Nachdem der D. den Faulen ermahnt, sich an der Ameise ein Beispiel zu nehmen, sucht er auch seinerseits ihn aus seiner Schlaftrunkenheit und Sorglosigkeit aufzurütteln v. 9—11: *Bis wann, o Fauler, willst du liegen? Wann wirst du aufstehn von deinem Schläfe? „Ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer, ein wenig Händefalten um auszuruhn!“ So kommt wie ein stark Zuschreitender deine Armut, und deine Noth wie ein Schildbewehrter.* Der Weckruf v. 9 ist nicht der Art, daß ihn Paulus Eph. 5, 14 im Sinne haben könnte. פָּסֵק hat als Vocativ *Pasek* hinter sich und ist wegen des *Pasek* in correkten Ausg. nicht mit *Munach*, sondern *Mercha* accentuirt. Die Worte v. 10 sind nicht ironischer Zuruf (schlaf nur immer noch eine kleine, in Wirklichkeit aber lange Weile), sondern *per mimesin* wiedergegebene Einwendung des Faulenzers, mit der er den unangenehmen Störer abwehrt. Die Plur. bei פָּסֵקִים lauten wie Selbstspott: noch ein Bischen, aber ein erkleckliches! Die Hände falten d. i. über die Brust kreuzen oder in den Schooß legen kennzeichnet auch Koh. 4, 5 den Nichtsthuer; חֲבֹקִים *complicatio* (vgl. bei Livius: *compressis quod ajunt manibus sedere* und Lucan 2, 292: *compressas tenuisse manus*) ist wie שִׁבְבָּ 3, 8 gebildet und der Inf. חֲסֹר 10, 21 und שָׁפַל 16, 19. Das *perf. consec.* schließt sich an die dem Faulen aus dem Munde genommenen Worte an, welche dazu wie ein hypothetischer Vordersatz sind: wenn du so sagst und immer wieder sagst, so hat dies zur Folge, daß dich plötzlich und unabwehrbar Armut und Noth überkommen. Daß מְהִלָּה den *grassator* d. i. Landstreicher (arab. دُورٍ einer der viel herumwandert) oder den Räuber oder Feind (wie عَدُوٌّ eig. *transgressor finium*) be- deute, rechtfertigt der Sprachgebrauch nicht; מְהִלָּה bed. 2 S. 12, 4 den Wandersmann und מְהִלָּה ist ein rüstig zuschreitender, nicht gerade ein κακὸς ὁδοιπόρος (LXX). Der Vergleichspunkt 11^a ist das unvorhergesehene, wie in Eilmarsch oder Sturmschritt (Böttch.) schnelle und 11^b das feindliche und unbintertreibliche Ueberkommen; denn ein Mann mit Schild führt, wie Hitz. bem., nichts Gutes im Schilde: er greift an auf

1) s. Goldberg *Chofes Matmonim* (Berlin, Bethge 1845) p. 71 und Landsbergers Berliner Promotionsschrift *Fabulae aliquot Aramaeae* 1846 p. 28 s.

Gegenwehr gefaßt, und der Wehrlose erliegt ihm ohne Möglichkeit des Widerstandes. LXX übers. כֹּאִישׁ מִן *ὅσπερ ἀγαθὸς δορυμεύς* (vgl. *δορυμεύς* = מִנִּיאֲרֵג Iob 7,6 LXX A), wir wissen ganz und gar nicht auf welchen Anlaß. Und hinter v. 11 flicken sie noch zwei Zeilen an: „Wenn du aber unverdrossen bist, wird kommen wie ein Quell deine Ernte, der Mangel aber wird *ὅσπερ κακὸς δορυμεύς* sich trollen.“ Auch diesen „schlechten Läufer“ müssen wir laufen lassen, denn Lagarde's Rückübersetzung: וְיִמְחֹסֶרְךָ כֶּחֶשׁ בְּאִישׁ נָמֹג kann kein Mensch verstehen. Die vier Zeilen v. 10—11 wiederholen sich in dem Nachtrage von דַּבְרֵי חֲכָמִים 24,33f. und könnten, wenn dieser Nachtrag aus der hizkianischen Zeit stammt, unserem D., dem Herausgeber des älteren Spruchbuchs, entlehnt sein. Statt מִתְחַלֵּף steht dort מִתְחַלֵּף (so kommt heranwandelnd deine Armut, d. i. nach und nach, aber sicher heranrückend) und statt מִחְסָרֶךָ ist מִחְסָרֶיךָ geschrieben, wie sich auch hier v. 9 für מִשְׁנֶהֶךָ die Variante מִשְׁנֶהֶיךָ mit Jod als *mater lectionis* des pausalen *Segol* findet.

Elfte einleitende Spruchrede VI, 12—19.

Warnung vor Heimtücke.

Es folgt nun ein drittes kurzes Lehrstück, welches in eine ähnliche abschreckende Aussicht wie das vorhergegangene ausläuft v. 12—15: *Ein nichtswürdiger Mensch, ein heilloser Mann ist der Falschheit des Mundes übt, der mit seinen Augen zwickert, mit seinen Füßen scharrt, mit seinen Fingern deutet. Tücken sind in seinem Herzen, er schmiedet Böses allezeit, streuet Zwietracht aus. Darum wird urplötzlich herbeikommen sein Unglück, plötzlich wird er zerschmettert und keine Heilung gibts.* Es fragt sich, was in v. 12 Subj. und was Präd. ist. So viel ist klar, daß über den welcher seinen hinterlistigen Geberden nach beschrieben wird das Urtheil der Verwerfung gefällt werden soll. Er, der so beschrieben, ist also Subj. אָדָם יָלִידֶעַל ohne Zweifel Präd. Aber beginnt das complexe Subj. schon mit אִישׁ אָוֶן? So z. B. Hitzig: „Ein heilloser Mensch ist der Bösewicht, der da . . .“ Aber der Wechsel von אָדָם und אִישׁ ist ein Anzeichen paralleler Zusammengehörigkeit, und wenn 12^b attributiv zu אִישׁ אָוֶן gehörte, so mußte nachdem nicht אִישׁ אָוֶן gesagt ist wenigstens mit יְהוֹלֵלֶךָ fortgefahren werden. Die allgemeinen sittlichen Kategorien 12^a sind also, wie ohnehin wahrscheinlich, Präd.; die reiche Gliederung des Subj. fordert auch schon stylistisch ein entfaltetere Präd. Einfacher in der Anlage und auch logisch verschieden ist 16,27. Dort heißt es, wie gewöhnlich, אִישׁ בְּלִיעַל. Da אָוֶן nicht wol möglich, wechselte der Verf. bei בְּלִיעַל. Dieses Compositum aus בָּלִי und לֵעַל (von לֵעַל לֵעַל ersprießlich s., nützen) gilt so sehr als Ein Wort, daß es sogar den Artikel annimmt 1 S. 25,25. Es bed. die Nichtswürdigkeit, gew. in genitivischer Wortkette, aber auch den Nichtswürdigen Iob 34,18., und so ist es hier zu nehmen, denn אָדָם bildet keinen Constructivus und fungirt nie als Regens eines Genitivs, בְּלִיעַל ist also virtuelles Adj. (wie etwa *nequam* in *homo nequam*), die Verbindung ist

ähnlich wie אדם רשע 11,7 u. ö., obwol mehr appositionell als diese rein attributive. Synonym mit בליעל ist אָן (Van hauchen) Heillosigkeit d. i. Mangel an allem sittlichen Gehalt. So nichtswürdig und heillos ist wer Mundes-Schiefheit (vgl. 4,24) wandelt d. i. wer die Sprache zu einem Mittel seiner Unwahrheit und Lieblosigkeit macht; עֲקֻשָּׁה פִּה ist sittlich gemeint, ohne aber jene Verziehung des Mundes auszuschließen, welche zum Geberdenspiel des Hämischen gehört. Es ist Objektsacc., denn הָלֵךְ wird auch in sittlichem Sinne mit dem Acc. dessen verbunden, was man wandelt d. i. handelnd ausübt 2,7. 28,18. Jes. 33,15. קוֹרֵץ בְּעֵינָיו läßt sich dem Sinne nach übers.: der mit seinen Augen blinzelt (*nictat*), aber die eig. Bed. des Wortes ist das nicht, denn קרץ wird nicht bloß von den Augen 10,10 (vgl. 16,30 *qui oculos morsicat* oder *connivet*) Ps. 35,19., sondern auch von den Lippen gesagt 16,30. Falsch ist auch Loewensteins Erkl.: der die Augen aufreißt. Das V. קרץ vereinigt die Bedd. des arab. قَرَصَ mit scharfem Werkzeug und قَرَصَ mit stumpfem Werkzeug

(مِقْرَاض Kneipzange) abkneipen. Es bed. kneipen, zwicken wie قَرَصَ pincer z. B. قَرَصَ بالسكين الرصاصه er knipp mit dem Messer das

Bleisiegel ab, daher: wiederholt die Augen zusammenkneipen, provinziell: mit den Augen zwickern (Frequentativ v. zwicken) — die Geberde des Falschen, der Andern dadurch ein Zeichen gibt, daß sie ihm einen Dritten zu necken und verspotten, zu belügen, und betrügen helfen oder ihn wenigstens nicht daran verhindern (Fl.), vgl. den Spruch Ali's: „O Gott, vergib uns das sträfliche Augenwinken (مِرْمَات)“ und dazu Fleischer,

Sprüche Ali's S. 100 f. Daß das folg. מוֹלֵךְ בְּרַגְלָיו von Reden d. i. Zeichen geben mit den Füßen und, so zu sagen, bedeutsamer *oratio pedestris* gemeint sei (LXX AE Brth. Hitz. u. A.), ist sehr unwahrscheinlich, da der Sprachgebrauch für die Bed. *loqui* das Pi. מוֹלֵךְ ausgeschieden hat und מוֹלֵךְ eine andere passende Deutung zuläßt, denn מוֹלֵךְ bed. im Talmudischen *fricare, confricare* z. B. הַמוֹלֵךְ מִלֵּחֹם der welcher geröstete Aehren zerreibt (*b. Beza* 12^b. *Ma' seroth* IV, 5) wonach Syr. Trg. תִּבֵּס (*stampfend*), Aq. τριβων, Symm. προστριβων, Hier. (*qui*) *terit pede* und Raschi: משפשף (*reibend, kratzend*); es ist einer gemeint, der mit den Füßen scharrt, sie am Boden hin- und herzieht, um Andern damit ein Zeichen

zu geben; auch das arab. مَلَّ *levem et agilem esse*, welches als Synon. v. أسرع mit فى des Weges verbunden wird, bed. eig. die Füße schnell hin- und herbewegen (Fl.).¹ מוֹרֶה erscheint hier seiner Grundbed. gemäß (*pro-*

1) Der Wurzelbegriff des V. מָלַל ist Unruhe der Bewegung; das N. מַלְאָה bed. die Glut mit ihrem zuckenden Leuchten und Brennen: glühende Asche, innere Er-

regung, äußere Hast; מָלַל (מִלֵּל) ist der fiebernde Kranke, aber auch der hastig Dahineilende und überh. der Ungeduldige und Hastige (s. Wetzstein bei Baudissin in dessen *Iob. Tischendorfianus* zu 7, 6). Das Reiben geschieht mittelst schnellen Hin- und Herbewegens und das Sprechen (מִלֵּל) indem die Sprachwerkzeuge, bes. die

ficere, sc. *brachium* oder *digitum* = *monstrare*) mit בְּאַצְבָּעָתָיו verbunden; ein anderer Ausdruck für dieses höhnische, hämische *δακτυλοδεικτεῖν* ist שָׁלַח אֶצְבָּעֵי Jes. 58, 9. In v. 14 setzt sich die Beschreibung des schlechten Subjekts fort, nur einmal zum Particip zurückkehrend: es sind selbständige aber logisch sich dem complexen Subjektsbegriff einordnende Sätze. תְּהַפְכוּהוּ sind eben die Schalkheiten d. i. hämischen Bosheiten, welche als עֲקֻשׁוֹת פֶּה in Wort und Miene zu Tage kommen. Ueber das dem *machinari* unterliegende Doppelbild des Schmiedens und Ackerns s. zu 3, 29., und über die Weglassung des הוּא bei חָרַשׁ zu Ps. 7, 10. Die RA מְדַבְּרִים (wie v. 19, 16, 28) Streitigkeiten loslassen, so daß sie losbrechen, erinnert eher an die Entfesselung der Winde durch Aeolus als an das Werfen des Erisapfels. Statt מְדַבְּרִים corrigirt das *Keri* מְדַבְּרִים, dagegen bleibt מְדַבְּרִים 6, 19, 10, 12 unbehelligt. Die Form מְדַבְּרִים kommt einmal 18, 18 und ihr Constructivus מְדַבְּרֵי einmal 19, 13 vor. Ueberall sonst hat der Text מדוברים, wofür das *Keri* מְדַבְּרִים lesen heißt 18, 19, 21, 9, 19, 23, 29, 25, 24, 26, 21, 27, 15. Anerkannt sind also die Formen מְדַבְּרֵי und מְדַבְּרִים; jene steht ohne analoges Beispiel allein, dieser vergleicht sich wenigstens das Eine מְדַבְּרֵי (Psalmen S. 163 Anm. 3). Wahrscheinlich sah man die Existenz dieser zwei Formen durch Gen. 25, 2 vgl. 37, 28, 36 gesichert, wo מְדַבְּרֵי und מְדַבְּרִים als Name zweier Söhne Abrahams von Ketura vorkommen. Aber der Volksname מְדַבְּרִים ist kein Rechtfertigungsgrund für die siebenmalige Beseitigung des regelrechten מדוברים d. i. מְדַבְּרִים welches der Plural des häufigen מְדַבְּרֵי n. d. F. מְדַבְּרִים ist, obwol sich auch מדוברים n. d. F. מְדַבְּרִים lesen läßt. Mit v. 14 ist die Beschreibung zu Ende. Ein Nichtswürdiger und Heilloser ist wer solches treibt. Der Schwerpunkt liegt in der Charakteristik, aus welcher die Folgerung gezogen wird: Darum wird urplötzlich herbeikommen sein Unglück u. s. w. Ueber אִיד, dessen Wurzelbed. sich durch Am. 2, 13 illustriren läßt, s. 1, 26. פָּתָח ist ein alter Acc. v. einem absoluten N. פָּתָח, gleichbed. mit dem als adverb. Acc. gebrauchten פָּתַח, beide ausgehend von dem Wurzelbegriff des Spaltens, Oeffnens, Auf- und Hervorbrechens. „Zerschmettert werden“ (wie ein zerbrechlich Geschirr Ps. 2, 9. Jes. 30, 14. Jer. 19, 11) ist ein häufiges Bild für den Untergang (שִׁבְרָה) eines Heeres (vgl. انكسر الجيش), einer Stadt oder eines Staates, eines Menschen. אִיד setzt wie 29, 1 das שִׁבְרָה fort: es wird gleichsam kein Heilmittel für seine zerschmetterten Glieder geben (Fl.). Ohne ו würde dieses מְדַבְּרֵי accusativisch und also adverbial gedachtes Satzglied sein: ohne daß es Heilung gibt.

Was nun folgt ist kein besonderes Lehrstück (Hitz.), sondern bekräftigende Fortsetzung des vorigen. Das letzte Wort vor der Strafdrohung 14^b ist ja auch hier das letzte. Der Ged., daß keine Untugend Gotte ein größerer Greuel ist, als das (in der That satanische) Streben, Menschen die sich lieben gegen einander zu setzen, kleidet sich in die Form des

Zunge, in Bewegung gesetzt wird. Nur die Bed. vorn abkuppen *praecidere*, *circumcidere* fügt sich jenem Wurzelbegriff nicht: מַל in dieser Bed. scheint eine Nuance von מַר *stringere* zu sein.

Zahlenspruchs, die wir S. 12 erörtert haben. Von dort nehmen wir auch die Uebers. dieses Musters einer *Midda* herüber v. 16—19: *Sechs sind die Jahve hasset, und sieben sind seiner Seele Greuel: Hochfahrende Augen, lügnerische Zunge und unschuldig Blut vergießende Hände; ein Herz das Gedanken des Unheils schmiedet, Füße die eilends dem Bösen zulaufen, ein Lügen aushauchender falscher Zeuge und der Zwietracht ausstreut zwischen Brüdern.* Der Sinn ist nicht, daß die Sechs Gotte verhaßt und wenn nun gar das Siebente dabei ist ihm ein Greuel sind (Loewenst.); die Midda-Form in Amos' Völkergerichtsrunde 1, 3—2, 6 und in dem Spruche Iob 5, 19 zeigt, daß die Sieben einzeln gezählt sein wollen und das Siebente das Nonplusultra alles Gottverhaßten ist. Man übersetze nicht: *sex haecce odit*, denn הָיָה הָמָּה (הָיָה הָמָּה) weist rückwärts und hinwärts, aber nicht wie אֵלֶּה auf unmittelbar Folgendes vorwärts; es müßte שֵׁשׁ אֵלֶּה oder correkter שֵׁשׁ הָאֵלֶּה heißen. Aber auch Hitzigs Erklärung: „Jene sechs Dinge (näml. v. 12—15) haßt Jahve“ ist unmöglich, denn (was auch gegen jenes *haecce* gilt) das selbstständige Fürwort הִנֵּה הֵמָּה (הִנֵּה הֵמָּה) wird nie wie das chaldäische הֵמָּן (הֵמָּן) als Accusativ verwendet im Sinne von אֲתֵּיחֶן אֲתֵּיחֶן, es ist immer (außer wo es mit einer Präposition verbunden virtueller Genitiv ist) nur Nominativ, sei es des Subj. oder des Präd., und wo es Nom. des Präd. ist wie Dt. 20, 15. Jes. 51, 19 liegen Nominalsätze vor, in denen הִנֵּה הֵמָּה (הִנֵּה הֵמָּה) das Verbum des Seins vertritt oder richtiger: in denen die logische Copula, aus dem Satzgefüge selbst resultirend, unausgedrückt bleibt. Demgemäß ist הִנֵּה הֵמָּה Relativsatz, wonach auch hier wie 30, 15 und anderwärts accentuirt ist: *sex (sunt) ea quae Deus odit, et septem (sunt) abominatio animae ejus.* Was es sagen will daß Gottes Seele etwas haßt, darüber s. zu Jes. 1, 14. Die Schreibung הִנֵּה הֵמָּה wird als durch das Zahlwort veranlaßte Irrung (s. 26, 25) vom *Kerî* mit Recht beseitigt; der D. beabsichtigte, indem er הִנֵּה הֵמָּה schrieb, gewiß wie 3, 32. 11, 1 den Singular. Die 3 ersten Stücke verhalten sich wie Sinnesweise und Wort und That, bezeichnet durch die Gliedmaßen, mittelst welcher sie zu Tage treten. Die Tugenden zusammen sind wie ein Leib (Organismus) und die Demut ist dessen Kopf. Darum steht als die Sünde der Sünden obenan *mentis elatue tumor*, welcher im *elatum (grande) supercilium* sich ausspricht: הִנֵּה הֵמָּה, die Geberde des רָם Hochmütigen (vgl. Ps. 18, 28 mit 2 S. 22, 28), ist das Gegentheil des Gesichtsausdrucks des שֹׁמֵר עֵינָיו Iob 22, 29; עֵינָי ist im A. T. fast immer (s. Hohesl. 4, 9) Fem., und Adjective bilden bekanntlich keinen Dual. Das 2. Stück ist die lügnerische Zunge und das 3. die mordlustigen Hände. הֵמָּה-נָקִי ist unschuldiges Blut im Untersch. von הֵמָּה-נָקִי Blut der Unschuldigen Dt. 19, 13.¹ Das 4. Stück ist ein arglistiges Herz; s. über הָרָשׁ v. 14.

1) Die Schreibung הֵמָּה folgt der masoretischen Regel: כל דָּם נָקִי קָמֵץ בֶּם הִנֵּה נָקִי, כל דָּם נָקִי קָמֵץ בֶּם הִנֵּה נָקִי, s. Kimchi, *Michlol* 205^b und Heidenheim zu Dt. 19, 10., wo in Druckausgaben (auch Norzi) irrig נָקִי בֶּם sich findet. Uebrigens ist dem הֵמָּה *Metheg* zu geben, damit man nicht *dom* lese, wie z. B. שֵׁשׁ-מֵאֵרֶת Gen. 7, 11., damit man nicht -שֵׁשׁ lese.

3, 29 und über אָנן v. 12. Das 5. Stück: mit Hast dem Bösen zulaufende Füße; לָרָעָה wie לָרָע in dem ebenso wie hier 17^b und 18^b in Jes. 59, 7 wiederklingenden Distich 1, 16. Die Verbindung מִהֵר לָרֹץ *propere cucurrit* (Gegens. לְאָחֵר) ist s. v. a. רָץ מִהֵר. Zum 6ten ist Gotte verhaßt ein „Lügen- Reder, Falschheits-Zeuge.“ Es ist Ein Subjekt, welches so zwiefach charakterisirt wird. מְזַבְרִים sind Erdichtungen und שָׁקֵר ist Entstellung des Sachverhalts und zwar in dieser Nebeneinanderstellung geflissentliche; die Ursprünge dieser Synonyme sind dunkel, Fürst gibt jenem den Wurzelbegriff der Spinnung (eig. Verknüpfung) und diesem den der Schminkung. Man bringt כּוֹזְבִים vor, um שָׁקֵר aufrechtzuhalten.¹ Sprachlich wäre es auch zulässig, עַד שָׁקֵר im Sinne von עֲדוּת שָׁקֵר wie 25, 18 als Apposition zu כּוֹזְבִים zu fassen, aber in der nächstliegenden Parallele 14, 5 ist der Begriff ein persönlicher, indem von dem שָׁקֵר עַד ausgesagt wird, daß er Lügen aushauche. Dort unterliegt es keinem Zweifel, daß der Satz ein Verbalsatz und יָפִיחַ Finitum ist, näml. *Hi.* v. פּוֹחֵ. Dieses *Hi.* bed. sonst auch *sufflare* 20, 8., *afflare* Ps. 10, 5. Ez. 21, 36., *perflare* Hohesl. 4, 16., *anhelare* (*desiderare*) Ps. 12, 6. Hab. 2, 3., mit כּוֹזְבִים aber *efflare*, ein Synonym zu הָפִיץ wie הִבִּיעַ und הִזְרִיחַ, welches an sich (vgl. 12, 17) keinen üblen Nebensinn hat, aber meist mit כּוֹזְבִים verbunden wird, nicht ohne Bezug darauf, daß Erlogenes ohne Realität und nichts weiter als רוח הבל ist. Aber was für eine Form ist יָפִיחַ da wo es nicht wie 14, 5 Präd. eines Verbalsatzes, sondern in der Verbindung mit כּוֹזְבִים wie hier und 14, 25. 19, 5. 9 (einmal mit אֲמִינָה 12, 17) Subj. eines Nominalsatzes ist? Das Nächstliegende ist, es für ein vom *fut. Hi.* gebildetes Nomen zu halten. Solchen Bildungen begegnen wir zwar nur auf dem Gebiete der Eigennamen, wie הָיִין, הָאִיר, הָאִיר, וְהָאִיר, indes findet sich wenigstens das Eine *n. appell.* הָרִיב (Befehder), welches ebensowol vom *Hi.* als vom *Kal* gebildet sein kann. Aber sollte der Constructivus von יָפִיחַ *n. d. F.* הָרִיב nicht הָפִיחַ lauten? Man entgeht diesem Bedenken auch nicht wenn man יָפִיחַ *n. d. F.* הָפִיץ, הָרִיב, הָרִיב, וְהָרִיב u. dgl. von einem secundären V. הָפִיץ ableitet, dessen Existenz durch Jer. 4, 31 gesichert ist und von dem auch הָפִיחַ Ps. 27, 12 herzukommen scheint, obgleich es sich auch *n. d. F.* הָרִיב (neben הָרִיב) auf הָפִיחַ zurückführen läßt. Aber auch in diesem Falle erwartet man als Verbindungsform יָפִיחַ wie יָרִיד, wie sie von הָפִיץ wirklich הָפִיחַ (vgl. אָבֵל v. שָׁמַח, אָבֵל, שָׁמַח) lautet. Soll man nun etwa annehmen, daß das *Kamez* als festes behandelt ist? Das wäre lautgesetzwidrig, da es wie man auch ableite nicht naturlang ist. So wird also die Verbindung keine genitivische sein. Wäre aber יָפִיחַ ein mit dem Präformativ des 2. Modus gebildetes so starres Substantiv wie etwa הָלָקִיט oder auch wäre es eine solche participiale Intensivform activer Bedeutung wie הָבִיא, so widerstritte die darin fortspulsirende Verbalkraft dem Sprachgebrauch. Es bleibt nichts übrig als יָפִיחַ für einen in die Stelle eines Nomens eingesetzten Attributivsatz zu halten: einer der aushaucht, und dafür gibt es ein gleichartiges Beispiel,

1) So unterscheidet diese Synonyme Isaak Albo in seiner Dogmatik mit dem Titel סֵפֶר עֲקָרִים II, 27.

denn in anderer Weise wird man mit יִי־יִרָה Koh. 1, 18 nicht fertig. In 19^b gelangt der Zahlenspruch zu seiner Pointe. Der Ausbund alles Gottverhaßten ist der welcher seine teuflische Freude daran hat, Menschen die sich nahe stehen zu entzweien. So auf 14^b zurückkommend rundet sich diese kleine Spruchrede refrainartig ab.

Zwölfte einleitende Spruchrede VI, 20 ff.

Warnung vor Ehebruch unter Hinweis auf seine furchtbaren Folgen.

Nach jenen drei kleineren Lehrstücken kommt der Weisheitslehrer wieder auf das Thema des achten zurück: Warnung vor den Fleischesünden, deren Macht und Verbreitung unter den Menschen eine so unermesslich große ist, daß ihnen, besonders der Jugend, die abschreckenden Folgen derselben nicht genug vorgehalten werden können v. 20 f.: *Beware, mein Sohn, das Gebot deines Vaters und entschlage dich nicht der Unterweisung deiner Mutter. Binde sie dir aufs Herz immerfort, schlinge sie dir um den Hals.* Das Suff. -ēm geht auf die mit מצוה und חִירוּה bezeichneten guten Lehren (vgl. 7, 3); das Masc. steht wie üblich (z. B. 1, 16. 5, 2) statt des Fem., dessen Formen nie durchgedrungen. Ueber das an die Tefillin und Amulette erinnernde Bild für stete Vergegenwärtigung s. zu 3, 3. Ähnlich lautet von Zusammenschluß der Personen Hohesl. 8, 6. Das V. פָּנֵי (nur hier und Job 31, 36)

bed. biegen, insbes. abbiegen (wov. عَنَ Abbiegung, nebenausgehende Richtung, Seite, Acc. als Adv. zur Seite *apud*) und umbiegen, umwinden *circumplicare*. Die Vorstellung der guten Lehren personificiert sich nun und wird ebendamt einheitlich v. 22: *Wenn du dahergehest, wird sie dich leiten; wenn du liegest, wird sie Wacht über dich halten und erwachest du, wird sie mit dir sich unterreden.* Subj. ist die Weisheitslehre, mit welcher sich die Vorstellung der Weisheit selber verschmelzt. Die Futt. sind nicht anwünschend oder ermahnend, sondern verheißend; die Formung des 3. Satzes beweist das. Ebenso und in gleicher Folge wie im *Schemá'* Dt. 6, 7 vgl. 11, 19 werden 3 Zustände des Außenlebens unterschieden: Gehen, Liegen und Aufstehn. Die hie und da sich findende Punctuation בְּהִתְחַלֵּךְ ist die Variante Ben-Naftali's; Ben-Ascher und also der *textus rec.* verwirft das Metheg in diesem Falle, s. Baer, Metheg-Setzung §. 28 Anm. Das V. נָתַתָּה mit seinem *Hi.* in verstärkter *Kal*-Bed. ist in den Psalmen heimischer als in den Sprüchen; das arab. نَظَرَ zeigt, daß es eig. richten (*dirigere*), Richtung geben, in bestimmter Richtung bewegen bed. שָׁמַר mit עָל in Obhut nehmen hatten wir schon 2, 11.; dieser Verf. hat Lieblingswendungen, in deren Wiederholung er sich gefällt. Mit dem Liegen ist Schlafen zusammengedacht. יִקְרִיבָהּ ist wie Ps. 139, 18 hypoth. Perfekt nach Ew. §. 357^a: *et ut expergefactus es, illa te compellabit.* Brth. falsch: sie wird dich sinnend machen. Abgesehen davon daß dieses *Hi.* in der Bibelsprache ohne Beleg ist, fordert die Personification ein anschaulicheres

Bild. שִׁירָה (שׁוּרָה) bed. innerliches und lautes Sprechen (ein ausgen. Gen. 24, 63 poetisches, im Talmudischen¹ vulgär gewordenes Wort), mit כּ das Sprechen über etwas Ps. 69, 13., mit Acc. das Besprechen einer Sache Ps. 145, 5 oder das Ansprechen, kurz für לְ שִׁירָה Iob 12, 8 (wie מִנֶּחָךְ mit Acc. 4, 9 = מִנֶּחָךְ): wenn du erwacht bist, wird die Weisheit sofort dich ins Gespräch ziehen und deine Gedanken mit dem rechten Inhalt erfüllen, deinem Handeln die rechte Richtung und Weihe geben. Da in הִיא die Vorstellungen der Weisheit und der heilsamen Lehre ineinanderliegen, so kann der Verf. begründend fortfahren v. 23: *Denn eine Leuchte ist das Gebot und die Unterweisung ein Licht* (Hier. *et lex lux*), *und ein Weg des Lebens sittigende Zurechtweisungen*. Darüber daß חַיִּים hier nicht den positiven, spezifisch israelitischen, sondern den verallgemeinerten Sinn wahrheitgemäßer Belehrung über Gottes Willen und des Menschen Pflicht hat, s. die Einl. S. 35. Diese menschlich vermittelte, aber göttliche Lehre ist אֵינֶר Licht, welches den Menschen, der sich ihr untergibt, erleuchtet, und das Gebot מִצְוָה, welches den Menschen im einzelnen Falle das Rechte zu thun anweist und das Unrechte verbietet (eingeschl. das Verbot לֹא תַעֲשֶׂה Lev. 4, 2), ist יָרֵא eine Leuchte, welche, an jenem Lichte entzündet, in Betreff menschlichen Handelns und der Folgen desselben alles Dunkel der Ungewißheit lichtet. יָרֵא und אֵינֶר verhalten sich wie Allgemeines und Besonderes, Primäres und Abgeleitetes. Loewenstein accentuirt falsch: יְהוֹרָה אֵינֶר statt יְהוֹרָה אֵינֶר (wie Cod. 1294 und die 3 Erfurter), s. über den hier nicht stattfindenden Ton-Rückgang zu 3, 15. Der Gen. מִיָּסָר bez. Zweck und also Charakter der Zurechtweisungen: nicht disciplinarische in dem äußerlichen Sinn dieses Worts, sondern eher: moralische, auf Zucht im Sinne der Erziehung d. i. sittlichen Bildung und Veredelung abzielende. Solche Zurechtweisungen sind דֶּרֶךְ חַיִּים Weg zu wahren Leben, Anleitung solches zu erlangen. Daran schließt sich der Zwecksatz v. 24 an: *Dich zu bewahren vor bösem Weibe, vor der Glätte fremder Zunge*. Ueber die genit. Verbindung רַע אִשָּׁה Weib böser Art s. zu 2, 14 und über die adjektivische נִכְרִיָּה לְשׁוֹן zu v. 17; die fremde Zunge ist die mit glatten Worten (2, 16) ködernde Zunge (לְשׁוֹן) der Fremdländischen (s. S. 64 unten). Anders Ew. Brth.: vor der von glatter Zunge, der Fremden wie Symm. Theod. ἀπὸ λειογλώσσου ξένης, aber חִלְמָה ist Subst. (Gen. 27, 16) und als weibliche Adjektiv-Form ohne Beispiel. Eher ließe sich חִלְמָה als erstes Glied und נִכְרִיָּה als zweites des *st. constr.* ansehen, indem jenes Einen Begriff bildet und לְשׁוֹן deshalb unverkürzt bleibt, vgl. Ps. 68, 22. Jes. 28, 1., aber 1) ist diese syntaktische Erscheinung noch problematisch, s. Friedr. Philippi, Wesen und Ursprung des St. Constr. S. 17 und 2) ist die Annahme einer solchen Anomalie hier unnöthig.

1) Die von Wetzstein hingeworfene Vermutung, שִׁיחַ schêch sei s. v. a. מְשִׁיחַ (מְשִׁיחַ) Sprecher, ist unhaltbar, da das V. شَاخ alt s. ein sogen. *munsarîf* d. i. durchconjugirbares, in allen Formen gebräuchliches und also gewiß das Stammwort zu schêch ist.

Das Proömium dieser 12. Lehrspruchrede ist nun zu Ende. Den Ton des Dekalogs anschlagend beginnt sie selber v. 25 f.: *Begehre nicht nach ihrer Schönheit in deinem Herzen, und nicht fahe sie dich mit ihren Wimpern, denn um ein hurerisch Weib kommt man bis auf einen Laib Brot herunter, und ein verheiratet Weib verstrickt eine kostbare Seele.* Die Warnung 25^a ist schon auf dem Wege der Verinnerlichung des חֲזַד לֹא הָחִמֵּד Ex. 20, 17 in der Weise des Bergpredigers Mt. 5, 28 (ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ); der talmud. Spruch רחוקי עבירה קשו מעבירה (Joma 29^a) meint nur, daß die Imagination der sündlichen That den Körper noch mehr ausmergelt als diese selber. Die Warnung:

„nicht fahe sie dich (correkte Punktation: תִּחְמֶדָהּ) mit ihren Augenlidern“ geht auf ihr (des Lasterweibes) kokettes Liebäugeln und buhlerisches Winken. In der mit בִּי בָּעֵד (so ist zu punktiren) beginnenden Begründung ist die Verbindung אֵשֶׁת זֵנָה appositionell Ges. §. 113; der Begriff זֵנָה wirkt in 26^b herüber. „בֵּרַךְ לָהֶם [= בֵּרַךְ כֵּר] runden, s. zu Gen. 49, 5], eig. Brotkreis, ist ein kleines rundes Brot, wie es noch jetzt in

Italien (*pagnotta*) und im Morgenlande (فُرْس) gebacken wird, hier

Ausdruck des äußerst Geringen“ (Fl.). בָּעֵד (Constr. v. בָּעַד) ist wie Iob 2, 4. Jes. 32, 14 im Sinne von ὑπέρ *pro* gebraucht, und mit עַר verbindet sich die Vorstellung des Herabkommens bis zu diesem Tiefpunkte. Ew. Brth. erkl. nach LXX τὴν γὰρ πόρον ὅση καὶ ἐνὸς ἄρτου, γυνὴ δὲ ἀνδρῶν τιμίας ψυχὰς ἀγορεύει. Aber vom Preis (Lohn) ist hier keine Rede; der Parallelismus ist synonym, nicht antithetisch: beidemale wird dem welcher in die Falle geht mit Verlust gedroht. Der Hurer vergeudet sein Vermögen (29, 3) bis zur Verarmung (s. die Erwähnung des Brotlaibs in Beschreibung der Bettelarmut 1 S. 2, 36), und eine Verheiratete (aber zugleich Anderer Umgang Suchende) macht zu ihrem Jagdfang eine kostbare Seele, indem der welcher in ehebrecherischen Umgang mit ihr willigt vielleicht nicht sein Vermögen, gewiß aber Freiheit, Reinheit, Würde seiner Seele, seiner Person verliert.

ציד begreift, wie צידן Fischerstadt, صياد Jäger und Fischer zeigt, urspr. alle Arten von Jagd, ist aber im Hebr. nur von Jagd auf Wild gebräuchlich. Die Wurzelbed. (vgl. צָדָה) ist spähen, fahnden. Die sittliche Nothwendigkeit der verderblichen Folgen, welche die Ehebruchsünde nach sich zieht, wird durch Beispiele naturnothwendiger Verkettung von Ursache und Wirkung veranschaulicht v. 27—29: *Kann Jemand Feuer holen in seinem Busen und seine Kleider würden nicht verbrannt? Oder kann Jemand hingehn über Glühkohlen und seine Füße würden nicht versengt? So der welcher zu seines Nächsten Weibe eingeht, keiner bleibt unbestraft der sie berührt.* Wir würden sagen: Kann Jemand, ohne daß u. s. w.; jenes ist die semitische „zerstreute (parataktische) Construction.“ Das erste אֵשׁ hat verbindendes *Schalscheleth*. חָהָה bed. mit der Feuerzange oder Schaufel (מִחְהָה) das Werkzeug dafür einen Brand oder Kohlen fassen und fortholen, vgl. خات f. o. nach Lane: *he seized or snatched away a thing*; die Form

יִתְחַהּ ist *Kal* wie יִתְחַהּ (s. Köhler *de Tetragrammate* 1867 p. 10). חֵיק (eig. Einschnitt) ist hier nicht der Schooß, sondern wie Jes. 40, 11 der Busen. Ein 2. Beispiel naturnothwendiger verderblicher Folge wird mit אֶם der Doppelfrage eingeführt. אֶחָדִים (v. אֶחָד n. d. F. אֶחָד, wofür aber אֶחָדִים gebräuchlich) ist die lautgesetzliche (Ges. §. 27 Anm. 2) Umlautung von *gahhalim*. Auf das Fem. יִרְגְּלֵי folgt hier (vgl. dagegen 1, 16) die den Genusunterschied einhaltende rhythmisch wollautende Form כִּי־יִרְגְּלֵי v. הַכִּי־יִרְגְּלֵי sengen so daß ein Brandmal (כִּי Jes. 3, 24 *cauterium*)

zurückbleibt. In v. 29 folgt die in diesen Beispielen enthaltene Lehre: τὸ εἰς πῦρ καὶ εἰς γυναικα ἐμπέσεν ἴσον ὑπάρχει (Pythagoras bei Maximus *Eclog.* c. 39). בּוֹא אֵל ist hier wie das zweite in Ps. 51, 1 ein Euphemismus, und נִגַּעְתָּ בְּנִי־אֵל berühren ist wie נִגַּעְתָּ אֵל anrühren Gen. 20, 6 gemeint. Wer sich mit seines Nächsten Weibe einläßt, wird nicht strafflos (נָקִי) bleiben. Da beide Ausdrücke fleischliches Nahen und Sichvergreifen besagen, so versteht sich daß er nicht schuldlos bleibt von selber. Nun werden Dieb und Ehebrecher gegen einander gehalten, wobei vorausgesetzt ist, daß Ehebruch ein noch schlimmeres Verbrechen v. 30 f.: *Man begegnet nicht verächtlich dem Diebe, falls er stiehlt um seine Gier zu stillen wenn er hungert, und ergriffen kann er siebenfach bezahlen, alle Habe seines Hauses hingeben.* Meistens erkl. man 30^a: selbst in dem Falle läßt man's dem Diebe nicht als Bagatelle hingehen. Ew. bem.: הֵן בִּינִי steht hier in seiner nächsten Bed. des Uebersehens, woraus erst die des Verachtens folgt. Aber diese „nächste“ Bed. ist lediglich zu Gunsten unserer Stelle ersonnen; die Erkl.: „man läßt es einem Diebe nicht so hingehen“ widerlegt sich durch Hohesl. 8, 1. 7, denn an 31^b vgl. Hohesl. 8, 7^b und 34^a vgl. ebend. 8, 6^a bestätigt sich, daß von v. 30 an in die Maschalsprache des Verf. Reminiscenzen aus dem zur Literatur der Chokma gehörigen Hohenliede hineinspielen. Hitzigs richtige Voraussetzung, daß הֵן בִּינִי immer positive Verachtung bed., nöthigt nicht zu fragender Fassung: Verachtet man nicht den Dieb, wenn . . ? so verstanden sein wollend hätte der Verf. כִּי אֵת oder כִּי אֶת geschrieben. Richtig Mich.: *furtum licet merito pro infami in republica habetur, tamen si cum adulterio comparatur, minus probrosum est.* Ueber נִפְסָה im Sinne von Eßlust und sogar Schlund und Magen s. Psychol. S. 204. Ein Zweites ist, daß der Dieb, wenn er ergriffen wird (wir halten aber יִנְיָצָה nicht für das hypoth. Perfekt, sondern was zunächst liegt für das Part. *deprehensus*), sein Verbrechen wieder gut machen kann. Das Fut. יִשְׁלַם so als Potentialis zu fassen legt sich schon dadurch nahe, daß siebenfacher Ersatz des Gestohlenen in der israel. Gesetzgebung unerhört ist: sie kennt nur zwiefachen, vierfachen, fünffachen Ex. 21, 37. 22, 1—3. 8 (vgl. Saalschütz, Mos. Recht S. 554 ff.). Diese Ueberbietung des gesetzlich Nothwendigen führt in den Bereich der Freiwilligkeit: er (der Dieb, wobei nun nicht gerade an den zu denken ist, welchen bittere Noth dazu macht) kann siebenfachen d. i. überreichlichen Ersatz leisten, die ganze Habe (s. über הֵן zu 1, 13) seines Hauses kann er hingeben, um nicht blos dem Gesetze zu genügen, sondern den an welchem er sich vergangen zu begütigen und sich wieder

einen ehrlichen Namen zu verschaffen. Was v. 30 und 31 sagen, ist vollkommen zutreffend. Den Dieb aus Armut verachtet man nicht, man bedauert ihn, während der Ehebrecher unter allen Umständen der Verachtung verfällt. Und: Diebstahl kann gut gemacht werden und zwar vollauf, aber der Ehebruch mit seinen Folgen ist irreparabel. In Gegensatz zu v. 30 sagt v. 32 f.: *Wer Ehebruch begeht* (wörtlicher lat. *adulterans mulierem*) *ist unsinnig, ein Selbstverderber — der thut das. Schläge und Schande erntet er und sein Schimpf bleibt unausgelöscht.* זָנָה, welches urspr. *excedere* ausschweifen zu bed. scheint, ist wie auch im Dekalog vgl. Lev. 20, 10 transitiv: ὁ μοιχεύων γυναικα. Ueber herzlos (*excors, vecors*) = *amens* s. Psychol. S. 254. מְשַׁחֵרֵם נַפְשׁוֹ ist wer sich selbst mutwillig und geßissentlich zu Grunde richtet. Ein Selbstmörder d. i. wer seine Lebensstellung und sein Lebensglück zu ruiniren sich vornimmt — der thut es, näml. dies daß er sich mit dem Weibe eines Andern einläßt. Es ist die äußerste und untilgbarste Selbstinfamirung. Sonderbar Behaji: der annullirt sie (seine Seele) mit Berufung auf Dt. 21, 12. Koh. 4, 17., wo עֲשֵׂה s. v. a. καταργεῖν sei, was unwahr und unmöglich.¹ גָּנַב geht auf körperliche Mishandlung des Eindringlings seitens des Ehemanns (Dt. 17, 8. 21, 5); Hitz., welcher v. 32 streicht, bezieht es auf die Hiebe, die der Dieb von Gesetzes wegen bekommt, aber diese würden מַכָּה (מִכּוֹת) heißen. Die Punktation גָּנַב־יָנִי ist mit יָנִי־גָנַב (Loewenst. u. andere gute Ausgg.) zu vertauschen. מָצָא hat activere Bed. als unser „finden“: *consequitur τυγχάνει*. Mit לא־הִמָּחָה ist schon in den Gegensatz zu v. 31 übergeschritten: ein Bestohlener ist zufrieden zu stellen, nicht aber der hintergangene Ehemann v. 34 f.: *Denn Eifersucht ist Mannes-Grimm und verschont nicht am Rachetage. Er nimmt keine Rücksicht auf irgendwelch Sühn-Mittel, und gibt sich nicht zufrieden wenn du ihm auch noch so große Beschenkung bietest.* Der Zus. stempelt קָנָה zum Subj.; denn es handelt sich um fleischlichen Verkehr mit des Andern Weibe: die Eifersucht ist nicht gewöhnliche חֲמָה Zornesglut (v. חָמָה wie חֲמָה v. חֲמָה), sondern חֲמַת־גִּבּוֹר (Constr. wie חֲמַת־גִּבּוֹר) Zornesglut eines Mannes, der mit Aufbietung aller seiner Manneskraft seiner beleidigten Mannesehre Genugthuung verschaffen wird. גִּבּוֹר hier bedeutsam für אִישׁ mit dem Grundbegriff der Stärke, Festigkeit, vgl. חֲבֵרָה etwas Zerbrochenes, bes. einen zerbrochenen Knochen wieder befestigen, einrichten, daher *Algebra*, eig. die Operation, wodurch eine unvollständige oder einer Verminderung unterliegende Größe vervollständigt wird (Fl.). Das folg. וְלֹא־יִחָמַל (mit orthophonischem *Dagesch* wie v. 25 חֲמַד und makkefirt) schließt sich an den Gen. גִּבּוֹר an, mit bestimmter Bez. auf den Mann, welchen der treulose Hausfreund zum Hahnrei gemacht hat. Ist der Tag gekommen, wo der ans Licht getretene Ehebruch Rache heischt und zuläßt, so kennt der in seinem Recht und seiner Ehre Gekränkte keine Schonung; er nimmt keine Rücksicht auf irgendwelches Sühnmittel, insbes. Sühngeld, wo-

1) Eher hätte sich Behaji auf Zef. 3, 19. Ez. 7, 27. 22, 14 berufen können, aber dort bed. עֲשֵׂה אִתּוֹ *agere cum aliquo*, wie wir sagen: mit jemandem abrechnen.

durch der Ehebrecher ihn zu begütigen und daß er ihn nicht die gesetzliche Strafe erleiden lasse zu bestimmen sucht; er willigt nicht ein, wenn du das Geschenk, wodurch du ihn dafür zu gewinnen suchst, auch noch so hoch greifst. Die RA נָשָׂא פָּנִים *prosōpon lambánein* bed. sonst das Angesicht d. i. die Erscheinung und den Eindruck eines Menschen annehmen d. h. günstig auf sich wirken lassen; hier wird es von dem כֶּפֶר d. i. dem Mittel gesagt, durch welches Bedeckung d. i. Nicht-ahndung, Vergebung der Schuld, Strafflosigkeit des Straffälligen bezweckt wird. Ueber אָבִיהָ einwilligen s. zu 1, 10. שָׁחַר, aram. שׁוּחַר, ist Besenkung, bes. Bestechung. Daß die Rede schließlich wieder in Anrede übergeht, rundet sie schön ab.

Dreizehnte einleitende Spruchrede c. VII.

Warnung vor Ehebruch durch Darstellung seiner Verabscheuungswürdigkeit an einem Beispiel.

Die furchtbare Verwüstung, welche Ehebruch und überhaupt außer-eheliche Befriedigung des Geschlechtstribs im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft anrichten, läßt den Verf. dieser an die Jugend gerichteten Widmungsreden noch immer nicht von dem schon mehrfach behandelten Thema loskommen: er nimmt seine Warnung noch einmal auf, bekräftigt ihr gutes Recht durch das selbsterlebte Beispiel eines Opfers der Verführung und gibt ihr v. 24 ff. ein möglichst eindrückliches Finale. Der Eingang wirbt zunächst im Allgem. um treue Werthhaltung dieser wolgemeinten Lebensweisheitsregeln v. 1—3: *Mein Sohn, hüte meine Reden, und meine Gebote wollst du bei dir verwahren. Hüte meine Gebote, so wirst du leben, und meine Unterweisung so wie deinen Augapfel. Winde sie um deine Finger, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens.* LXX hat hinter v. 1 noch ein Distich sinnigen Inhalts, aber hier den Zus. störend. Ueber אֶפְסָן s. zu 2, 1.; אֶפְסָן geht wie dort auf den Bereich der eignen Person und zwar ihre Innerlichkeit. Ueber den Imper. וַיִּחַי, welcher hier, weil er sich zwischen von שָׁחַר regirte Objekte drängt, seinem Sinne nach als Folgesatz übersetzt werden mußte, s. zu 4, 4. Dort ist וַיִּחַי (bei *Silluk*) punktirt, hier nach Kimchi (*Michlol* 125^a) וַיִּחַי (mit *Segol* bei *Athnach*), wie sichs auch in Cod. Erfurt. 2 u. 3 und in den Ausgg. von Athias und Clodius findet, so daß das Wort zu den פִּתְחֵי בַּחַיִּים (mit scharfen statt langen Vocalen bei Pausalaccenten) gehört; ein Grund dafür, zumal da 4, 4 das dem Imper. charakteristische *Zere* (ê aus *aj*) unverändert geblieben, ist nicht abzu-sehen. Ueber אִישׁוֹן הָעֵין, arab. *insân el-‘ain*, das Männchen des Auges d. h. der Augapfel, benannt nach dem Miniaturbild des Hineinblickenden, s. zu Ps. 17, 8.; die Endung *ôn* ist hier diminutiv, wie syr. *achuno* Brüderchen, *beruno* Söhnchen u. dgl. Ueber v. 3 s. zu 6, 21. 3, 3. Die יָד הַפְּלִיגָה werden siebenmal um den linken Arm und siebenmal um den mittleren Finger gewunden. Das Schreiben auf die Tafel des Herzens kann als verinnerlichende Beziehung auf Dt. 6, 9 (die *Mezuzoth*)

gelten. Das wofür sorgsame Warung, feste Aneignung, lebendige Verinnerung empfohlen wird, sind die Ermahnungen des Weisheitslehrers und durch ihn der Weisheit selber, welche in Gegensatz zur Welt und ihrer Lust der würdigste Gegenstand der Liebe ist und mit reinster innigster Liebe geliebt zu werden verdient v. 4f.: *Sprich zur Weisheit: meine Schwester bist du, und Freundin wollest du die Einsicht nennen, um dich zu bewahren vor unzugehörigem Weibe, vor fremder, die glatte Reden führet.* Das kindliche, geschwisterliche und freundschaftliche Verhältnis dient zur Verbildlichung und Benennung engen und vertrauten Verhältnisses auch zu Wesen und Dingen, welche nicht Fleisch und Blut sind. Wenn im Arabischen der Arme Bruder der Armut, der Zuverlässige Bruder der Zuverlässigkeit heißt und *abu*, um (אבּוּ), *achu*, *ucht* in mannigfachster Weise als Ausdruck der Wechselbeziehung zweier Begriffe gebraucht werden: so ist da (wie auch trotz Ew. §. 273^b in vielen hebr. Eigennamen) dasjenige volkstümlich geworden, was hier wie Iob 17, 14. 30, 29., durch den Gedankenzus. vermittelt, nur erst als dichterisches Wagnis auftritt. Die Bildrede v. 4 veranlaßt nicht blos, die Weisheit wie ein persönliches Wesen höherer Art zu denken, sondern war auch selbst durch diese Vorstellung so nahe gelegt, daß 2, 3 sich für אַחֵי leicht אַחֵי unterschiebt. In Zusammenhalt mit Weish. 8, 2 vergleicht sich אַחֵי der Anrede Salomo's an die heimgeholte Braut. Während das *ôth* von אַחֵי keineswegs aus abstractivem *ûth* verfärbt, sondern *achôth* aus *achajath* entstanden ist, bed. מִדַּע (wie Ruth 2, 1 vgl. מִדַּע 3, 2), hier bei *Mugrasch* מִדַּע, eig. die Bekanntschaft und dann den Bekannten, aber nicht in dem oberflächlichen

Sinne, in welchem wir dieses Wort und der Araber sein مَعْرِفَة gebraucht (z. B. in der von Fl. angeführten RA كُنَّا احکاب صرنا معارف *nous étions amis, nous ne sommes plus que de simples connaissances*), sondern im Sinne familiärer vertrauter Verbundenheit. Der Inf. לְשַׁמְּרָהּ bedarf zu seiner Erkl. keines zu ergänzenden Zwischengedankens: *quod eo conducet tibi ut* (Mich.), sondern schließt sich als Zwecksatz unmittelbar an: verbinde dir die Weisheit und dich der Weisheit so eng, damit sich dich beware. Uebrigens s. zu 2, 16; dieser Vers wiederholt sich hier mit Variation Eines Worts.

Wie nothwendig es dem Jüngling ist, sich mit Hülfe der Weisheit gegen die Lockungen der Buhlerin zu wappnen, begründet der Verf. nun durch ein Selbsterlebnis v. 6f.: *Denn durchs Fenster meines Hauses, hinter dem Gatter blickte ich hervor, da sah ich unter den Unerfahrenen, gewährte unter den jungen Leuten einen Jüngling Verstandes baar.* Zwar ist כִּי auf den unmittelbar folgenden Satz bezogen, sachlich aber eröffnet es die ganze folg. Exemplificirung. Der Anschluß an v. 5 wäre schon straffer, wenn statt der zerstreuten semitischen Construction periodisirend gesagt wäre: *nam quum . . prospicerem vidi etc.* הַפֶּתַח (v. הַפֶּתַח durchbohren) ist eig. ein Ort wo die Wand durchbrochen ist. אֶשְׁכֵּב (v. שָׁכַב = شَدِبَ angenehm, kühl, frisch s.) ist

das Fenstergitter oder Gitterfenster d. h. Jalousie, welche die Sonnenstrahlen abhält, zum Niederschlagen und Aufziehen. נִשְׁתָּקֶה bed. urspr. sich lang machen um zu sehen, den Hals und Kopf hoch oder lang vorstrecken, *καταδοξεῖν*, arab. تَطَّلِعَ und اطلع, اطلَّ, von Sachen: *imminere*, lang über etwas hervor-, hinaus-, hereinragen, vgl. اسقف vom Strauße: lang und gebogen, hinsichtlich des Halses in die Höhe ragend, سَقَف Abstr. gekrümmte Länge. Und בָּעֵר ist so gebraucht wie im Arab.

zwar nicht بعد aber دُونَ gebraucht wird: so gestellt, daß man im Verhältnis zu einem Andern anderen Personen oder einer Sache den Zugang versperrt: „ich lugte hinter dem Gitterfenster hervor, d. h. rücksichtlich der Personen oder Sachen im Zimmer vor dem Gitterfenster stehend und so ins Freie blickend“ (Fl.). Daß es, wie wir v. 9 erfahren, tief in der Nacht war oder doch über der Beobachtung bis zum Rendez-vous Nacht wurde, widerspricht diesem Gucken nicht, denn abgesehen vom Monde und zumal von Straßenbeleuchtung gibt es sternenhelle Nächte, und um zu sehen was der Erzähler sah war keine Nacht zu ägyptisch finster. Aber schon weil es Nacht war ist 6^a nicht zu übers.: ich sah mich unter den Erfahrungslosen um (so z. B. Loewenst.), sondern er sah unter diesen, gewahrte unter dem jungen Volke, das sich so spät noch draußen tummelte, einen Jüngling, dessen Verstandlosigkeit an dem was weiter geschah zu Tage trat. Brth.: daß ich sähe — syntaktisch unmöglich. Die Bed. des נֶאֱרָא bestimmt sich nicht nach dem folg. אֲבִינִי, sondern umgekehrt steht אֲבִינִי unter der Nachwirkung des den historischen Aorist kennzeichnenden הָ (Neh. 13, 7). Ueber פָּהֳרִי s. zu 1, 4.

בָּנִים ist das Masc. zu בָּנוּהָ arab. *benât* in der Bed. Mädchen. בָּנִים hat in korrekten Texten accentgemäßes regelrechtes ב *raphatum*.¹ Nun folgt wohin er damals im Finstern den jungen Laffen gehen sah v. 8 f.: *Auf und abgehend in der Straße nahe bei ihrer Ecke, und den Weg nach ihrem Hause beschrift er in Düsternis, als gedunkelt der Tag, inmitten der Nacht und tiefen Dunkels.* Man kann פָּהֳרִי als Appos. fassen *juvenem amentem, ambulantiem* oder auch als Prädicatsacc. *vidi juvenem . . ambulantiem*, denn daß man auch so hebr. sich ausdrücke (vgl. z. B. Jes. 6, 1. Dan. 8, 7), leugnet Hitz. mit Unrecht. Der Uebergang des Particips in das Finitum 8^b ist wie 2, 14. 17 und der des Infinitivs 1, 27. 2, 8. سَوَّق (Dimin. *suneika*, zu untersch. v. سَكَّة

Gasse, Allee) bed. noch heute wie ehemals sowol breite Gasse, Hauptstraße, als auch öffentlichen Platz, Marktplatz, wo Handel getrieben oder dem Etymon nach: das Vieh zum Verkauf hingetrieben wird. Auf der Straße ging er hin und wieder, so zwar daß er sich nahe zu ihrer (des Weibes welcher er harrete) Ecke hielt d. h. sich nie zu weit von ihrer Hausecke entfernte und immer wieder dorthin zurücklenkte. Die

1) Ueber das Targum von 7, 6 f. s. Perles, Etymologische Studien 1871 S. 9.

Ecke wird genannt, weil er von da den Blick immer wieder über die Front des Hauses schweifen ließ, ob die Ersehnte sich zeige. Ueber פָּנֶיךָ für פְּנֵיךָ s. zu Ps. 27, 5.; eine Hauptform פֶּן ist nie im Gebrauch gewesen, פָּנֶיךָ Sach. 14, 10 ist Plur. von פְּנֵיךָ. אֶצֶל (v. אֶצֶל, verbinden) ist als Subst. die Seite (als die Stelle wo eins sich an das andere anschließt) und bed. also als Präp. (wie *juxta* v. *junger*) zur Seite, ital. *allato*. יָדְךָ ist Objektsacc., denn so werden die *vv. eundi* (z. B. Hab. 3, 12. Num. 30, 17 vgl. 21, 22) construiert. Die Zeitbestimmungen v. 9 machen den Eindruck einer aufsteigenden Klimax; denn mit Unrecht leugnet Hitz., daß נֶשֶׁךְ die Dämmerung bed.; der Talmud *Berachoth* 3^b unterscheidet mit vollem Rechte נֶשֶׁךְ יוֹם וְנֶשֶׁךְ לַיְלָה zwei Dämmerungen: die Abend- und Morgendämmerung. Aber der Begriff bleibt bei diesem engeren Sinne nicht stehen und braucht dies nicht, da das Stammwort נָשַׁךְ (die stärkere Potenz von נָשַׁךְ, s. zu Jes. 40, 24) die Ausdehnung des Begriffs auf die ganze kühle Hälfte (Abend und Nacht) des Gesamttags gestattet, vgl. die Parallele vom Ehebrecher, der sich durch Nachtdunkel und Gesichtsmaske verhüllt, Iob 24, 15 mit Jer. 13, 16. Dennoch scheint die erste Synonymengruppe יוֹם וְלַיְלָה בְּנֶשֶׁךְ יוֹם (so ist mit *Cod. Francof.* 1294 zu punktiren), gegen die zweite gehalten, eine frühere Zeit der zweiten Tageshälfte zu bezeichnen: denn auch wenn man mit Hitz. יוֹם בְּנֶשֶׁךְ (nach Richt. 19, 9) liest bleibt gleicher Sinn mit יוֹם בְּנֶשֶׁךְ, näml. *advesperascente die* (Hier.), indem נָשַׁךְ = غَرَب weggehen und insbes. untergehen, von der Sonne, und also abendlich werden bed. Er sah den Jüngling im Düstern, als der Tag sich geneigt hatte (ἀέλιον Lc. 24, 29) hin und wieder gehen, und als das Nachtdunkel seinen Mittel- oder Höhepunkt erreicht hatte, war er noch immer auf der Lauer. אֶרְשׁוֹן לַיְלָה Augapfel der Nacht ist wie pers. *dili scheb* Herz der Nacht poët. Benennung der Mitternacht. Falsch Gusset: *crepusculum in quo sicut in oculi pupilla est nigredo sublustris et quasi mistura lucis ac tenebrarum*. אֶרְשׁוֹן ist wie anderwärts לֵב Bez. der Mitte; die Anwendung auf die Nacht war aber vorzugsweise passend, da der Augapfel das Schwarze im Weißen des Auges ist (s. Hitz.). Den Acc. nach ist *in pupilla noctis et caligine* (nicht *caliginis*) zu übers., und so hats der D. wol auch gemeint, indem zu אֶרְשׁוֹן sich von selbst ein ׀ hinzudenkt. Endlich sieht der junge Thor sein Warten belohnt: Gleich und Gleich findet sich zusammen v. 10—12: *Siehe da ein Weib auf ihn zugehend, im Anzug einer Buhldirne und versteckten Herzens. Stürmisch aufgeregt ist sie und unbändig, im eignen Hause haben keine Ruhe ihre Füße. Bald vor der Thür, bald auf den Gassen und nächst jeder Ecke stellt sie sich auf die Lauer.* „V. 12 — bem. Hitz. — spricht ein Pflegen aus statt des einmaligen Thuns v. 11 und zwar die Gewohnheit einer Gassenhure. Allein sie, die in Rede steht, ist keine solche; das Lauern kommt nicht ihr zu (vgl. Iob 31, 9), und v. 11 ist nicht gemeint, sie sei bleibend also gemutet.“ Aber Hitzigs Uebers. dieses v. 11: „Stürmisch erregt war sie . . im Hause nicht hatten Ruh' ihre Füße“ ist falsch, da weder יָדְךָ noch נֶשֶׁךְ gesagt ist. Also gibt der D. in v. 11 und 12 eine

Charakteristik des mit **וְהָיָה** in den Rahmen seines Bildes eintretenden Weibes, welche über das was damals sich seinen Augen darbot hinausgeht; man müßte mit v. 12 auch v. 11 ausmerzen, und das wäre auch noch keine Radicalcur, da jene jenseit des Augenfälligen und zwar damals Augenfälligen liegende Charakteristik schon mit **וְנִצְרָה לָב** beginnt. Man muß somit annehmen, daß das Weib für den hier schildernden Beobachter keine Unbekannte war. Er beschreibt sie 1) wie sie damals erschien. **שִׁירָה** hält Hitz. für s. v. a. **שְׁוִירָה** Aehnlichkeit (v. **שְׁוִירָה**) und warum? Weil **שִׁירָה** nicht „anlegen“, sondern „stellen“ bedeute. Aber Ex. 33, 4 beweist das Gegentheil und rechtfertigt die Bed. Anzug, welche das Wort auch Ps. 73, 6 hat. Meiri vergleicht minder passend 2 K. 9, 30., erklärt aber richtig **תִּקְוָה** (Ausstaffirung, Putz) und bemerkt nach alter Weise, daß **שִׁירָה** elliptisch s. v. a. **בְּשִׁירָה** sei. Es ist nicht Nominativ (Brth.), sondern Acc. wie **חֲבוּרָה** Ps. 144, 12. Ew. §. 279^d. Wie Hitz. für **וְנִצְרָה לָב** zu der Uebers. „und im Herzen 'nen Pfeil“ (*et saucia corde*) kommt, enträthsele man sich durch Nachlesen seines Comm. Der Sprachgebrauch 4, 23., bemerkt er unter Anderem, würde sie zu einer braven Person stempeln. Als ob eine RA wie **נִצַּר לָב** nicht *sensu bono* und *sensu malo* gebräuchlich sein könnte! Man kann das Herz verwaren, indem man es sorgsam vor sittlicher Gefahr schützt oder auch indem man was darin ist geflissentlich verbirgt. Das Part. **נִצַּר** bed. Jes. 1, 8 cernirt (blokirt), Ez. 16, 12 bewart geblieben und Jes. 48, 6. 65, 4 verborgen, versteckt; Ewald §. 187^b führt diese dritte Bed. an den zwei jes. und unserer Stelle auf **נִצַּר** *Ni. נִצַּר* (wie **נָגַל**) zurück, aber 1) würde man dann sicherer **נִצַּר** (vgl. **נִבְקִים**, **נִמְוִל**) als Verbalstamm zu Grunde legen müssen; 2) gelangt man zu dem Begriffe des Verborgenen (Versteckten) leichter von dem des Verwarthen aus, als von dem des Eingeeengten. Wie man im Sinne von *συνκρυβνους* im Lat. geradezu *homo occultus, tectus, abstrusus* sagt, so heißt jenes Weib **נִצְרָה לָב** nicht sowol im Sinne von *retenta cor h. e. quae quod in corde haberet non pandebat*, franz. *retenue* (Cocc.), als im Sinne von *custodita cor, quae intentionem cordis mentemque suam callide novit premere* (Mich.); sie ist versteckten Sinnes, hinterhaltigen Wesens, indem sie ihrem Gatten Treue heuchelt und ihrem Buhlen als ihrem Einziggeliebten schmeichelt, während sie in Wahrheit Keinen liebt und Jeder ihr nur Mittel zum Zweck, näml. zur Befriedigung ihres weltlichen fleischlichen Begehrens ist. Denn wie der Verf. sie weiter zeichnet, sie ist **הַמְיָה** (Fem. v. **הַמֵּי** = **הַמֵּי** wie 1, 21. Jes. 22, 2) *tumultuosa* äußerlich wie inwendig stürmisch weil voll durcheinandergehender Lüste und Launen (*opp. ἡσυχίος* 1 P. 3, 4. 1 Tim. 2, 11), und **סִרְיָה** eigensinnig, an Gebot der Pflicht, der Zucht, der Sitte sich nicht kehrend (v. **סִרְיָה** *pervicacem, durum esse*). Sie ist das reine Gegentheil des geräuschlosen Wirkens und der demüthigen Sittsamkeit einer rechten Hausfrau, wild, störrig und auch läufigsch wie ein Thier zur Zeit der Brunst (Hos. 4, 16): *in domo ipsius residere nequeunt pedes ejus*, also nicht *οἰκουρῶς* oder *οἰκουρῆγός* (Tit. 2, 5), weit entfernt von dem echt weiblichen *εἶσω ἡσυχον μένειν δόμου*

(Eurip. in den Herakliden), eine رادة, wie man eine solche im Arab. (Wünsche zu Hos. 12, 1), oder eine נַפְקָה בָּרָא, wie man sie im Aram. nennt. Wie sie es macht wenn sie sich draußen umhertreibt, sagt v. 12. Es ist kein Gassenmensch, welches gezeichnet wird (keine „Husterin“ قَحْبَة, wonach auch der weibliche Dämonenname سَعْلَة erklärt wird), sondern jenes mannstolle Eheweib, welches nicht besser als eine solche Metze wenn sie ausgeht auf Courtisane, auf Liebhaber Jagd macht. Das alternirende פָּצַח (eig. ein Stoß) vergleicht Fl. mit den gleichbed. מָרָה ein Vorübergehen, כָּסָה ein Zurückgehen, *una volta, una fiata, une fois* (s. v. Orelli, Synonyme der Zeit und Ewigkeit S. 51). Ueber רִיץ s. zu 5, 16; es ist der freie Raum draußen vor der Hausthür oder auch vor dem Stadthor, der Parallelismus spricht hier und 1, 20 mehr für erstere Vorstellung. Nach dieser Digression, in welcher sich der D. von dem was er ebenjetzt erzählen will etwas weitweg verliert, kehrt er zur Scene zurück und beschreibt den selbstbeobachteten Vorgang weiter v. 13: *Und sie ergriff ihn und küßte ihn, nahm eine freche Stirn an und sagte ihm.* Das V. נִשְׁקָה ist hier seiner Grundbed. nach mit dem Dativ verbunden: *osculum fixit ei*. So wird auch Gen. 27, 26 construiert und das Dagesch in יָדָא ist wie dort *Dag. forte conj.* nach dem Lautgesetze, für welches die Nationalgrammatik den Kunstausdruck אָחִי מְרִחִיק (*veniens e longinquo* d. i. Anziehung eines folgenden Wortes durch ein auf Penultima betontes) gemünzt hat. Die Penultima-Betonung des נִשְׁקָה ist die Folge lautgesetzlichen Tonrückgangs (נסוג אחור), welcher hier, wo das Wort von Haus aus nur mit Metheg und also halb betonte Penultima hatte (נִשְׁקָה), für das folg. לִי gleiche Dagessirung mit sich bringt, wie die urspr. Penultima-Betonung von יִחְזִיקָה für das folg. בִּי, denn die Lesart יִחְזִיקָה בִּי bei Loewenstein ist gegen die hier in Betracht kommenden Punktationsregeln des *textus receptus*.¹ Wie בִּי und לִי verdoppelndes Dagesch bekommen haben, so ist es umgekehrt aus יִשְׁקָה (von Kimchi *Michlol* 145^a bezeugte Raphe-Schreibung) nach Ew. §. 193^b geschwunden. Und wie נִשְׁקָה zurückgegangenen Ton hat, so das eigentlich pausale, auf Ultima betonte וְחָאֵמַר, aber ohne das folg. לִי mittelst Dagessirung anzuziehen, was nur wenn das erste der zwei Wörter auf ā (*āh*) auslautet, stattfindet. יִזְכֹּר פָּנָי sagt man von dem, welcher Festigkeit oder Härte des Gesichts (صلابة الوجه) d. h. Unverschämtheit oder, wie wir sagen, eine eiserne Stirn zeigt (Fl.). Sie ergriff ihn und kam ihm küssend zuvor, was beides an sich schon frech war und indem sie dann weiter die dem Weibe ziemende Passivität und Schamhaftigkeit verleugnete und sich über Sittlichkeit und Gesetz hinwegsetzte, sprach sie zu dem Jüngling v. 14f.: *Friedopfer zu bringen lag mir ob, heute habe ich abgezahlt meine Gelübde. Darum bin ich herausge-*

1) s. darüber Baer, *Thorath Emeth* p. 29 s. und Psalmen S. 357 (zu Ps. 52, 5).

gangen dir entgegen, dein Antlitz aufzusuchen, und hab' dich denn gefunden. Wir haben זָבַח־שְׁלָמִים Friedopfer übersetzt, davon ausgehend, daß שְׁלָם (Singular nur Am. 5, 22 und auf der phöniz. Opfer-
 tafel von Marseille) Befreundung (v. שְׁלָם gutes Einvernehmen halten, dem Activ zu שְׁלָם in gutem Einvernehmen stehen) und dann die darauf abzielende Gabe bedeute, denn die Idee dieser Opfergattung ist Bezeugung und Befestigung der Gemeinschaft mit Gott. Aber im Hinblick auf die Derivata שְׁלָמִים und שְׁלָם ist es viell. noch näher gelegen, שְׁלָם mit שְׁלָם vollständig entrichten zu combiniren und Dankabstattungsopfer oder mit v. Hofm. Verdankopfer zu übers., wo nicht geradezu Dankopfer, denn das eigentliche eucharistische Opfer, welches der Ausdruck der Danksagung auf besonderen Anlaß ist, wird aus der Gattung der Schelamim durch den Zusatz עַל־הַזֶּבֶחַ herausgehoben (Lev. 7, 12—25). Das Charakteristische der Schelamim ist die Theilung des Opferfleisches zwischen Jahve und seinen Priestern einerseits und dem (den) Darbringenden andererseits; es wird nur ein Theil des Opferfleisches Feuer-speise Jahve's (Lev. 3, 16), einen Theil empfangen die Priester, einen andern die Darbringenden gleichsam von Gottes Altar zurück, um es in geheiligter Freude mit den Ihrigen zu verspeisen. So hier die Verführerin: es lagen ihr infolge eines geleisteten Gelübes darzubringende Fried- oder Verdankopfer ob, heute (sie rechnet den Tag im Sinne des *dies civilis* von Nacht zu Nacht) hat sie sich ihrer Verpflichtungen entledigt und die שְׁלָמִים haben ihr reichlich viel abgeworfen, um ihn, ihren lieben Buhlen, davon zu bewirthen; denn mit עַל־כֵּן will sie sagen, daß eben die Aussicht auf den lustigen Schmauß, die sie ihm machen könne, sie ihm so entgegen getrieben. Diese Rede des Weibes gewährt uns einen Blick in die damalige Sittengeschichte. Die Schelamim-Mahle entarteten in ähnlicher Weise wie unsere Kirmsen. Die Verweltlichung liegt der Lustbarkeit da zwiefach nahe, wo ein Gesetz diese sanctionirt und sie sich hinter der Larve der Frömmigkeit bergen kann. Ueber שָׂרָר, ein exquisiteres Wort für בָּקֵשׁ, s. zu 1, 28. Jemandes Antlitz suchen ist s. v. a. seine Person, ihn selbst, aber doch nicht ohne Bezug auf den gewünschten Anblick der Person. So hat sie ihn denn gefunden und malt ihm invoraus den Genuß aus, der seiner wartet, in Speis' und Trank, dann in Liebeswonne v. 16—18: *Ich habe mit Pfählen gepolstert meine Bettstatt, bunten Zwillichen, ägyptischem Gezwirne; habe beduftet mein Lager mit Myrrhe, Aloe und Zimmet. Auf denn, wir wollen in Minne uns berauschen bis zum Morgen, wollen in Liebkosungen uns vergnügen.* Das N. עָרַשׁ v. עָרַשׁ = عَرِيش aufbaun, zimmern bed. überh. das Holzgestell, also nicht sowol das innere Bett, als die aufgeschlagene Bettstelle (vgl. عَرِيش Thron, عَرِيش Laube).

Diese Bettstatt hat sie, damit man weich und angenehm darin liege, reich und schön ausgepolstert. עָרַשׁ v. עָרַשׁ bed. dicht an- oder auflegen, also entw. *vincire* (wov. der Name der Halskette Gen. 41, 42) oder *sternere* (versch. von עָרַשׁ Iob 17, 13., welches die Bed. *sternere* von der Wurzelbed. von unten aufrichten *sublevare* aus gewinnt, עָרַשׁ),

wov. מְרִבְרִים Pfühle, Kissen *stragulae*; Böttcher punktirt falsch מְרִבְרִים, das ב bleibt aspirirt und der Silbenverband ist loser als in מְרִבָּה Ew. §. 88^d. Das den zweiten Halbvers beginnende הַסְּבוּת ist keinesfalls Adj. zu מְרִבְרִים, jedenfalls nur Appos., wahrsch. ein selbständiger Begriff, nicht v. הָטָב (verw. הָצַב) Holz hauen (wov. حָطَب Brennholz), wonach es Kimchi und mit ihm *Graec. Ven.* (περιξύστοις) von den sorgsam gehobelten Bettstangen oder Bettbretern versteht, sondern v. הָטָב = حָطَب gestreift, mehrfarbig s. (s. zu Ps. 144, 12), wov. syr. *machtabto* ein gemustertes (gestreiftes, gewürfeltes) Kleid; Hitz. findet das Bunte hier unpassend, aber mit Unrecht, denn das Angenehme eines Betts wird nicht allein durch dessen Weichheit, sondern auch durch den Eindruck, welchen dessen Kostbarkeit auf das Auge macht, gesteigert. Das folg. אֲשֶׁן מְצֻרִים steht zu הַסְּבוּת in Appositionsverh. wie wenn man arabisch sagt *taub-un dībāg-un* ein Kleid Brocat = von Brocat. אֲשֶׁן (nach syrischer Weise für אֲשֶׁן wie אֲמֶן) bed. targumisch das Seil (z. B. Jer. 38, 6), wie arab. *tunub*, syr. (z. B. Jes. 54, 2) *tānōb*; die Wurzel ist טָן nicht in der Bed. binden, winden (Dietr.), sondern in der Bed. strecken, der Faden oder Strick ist von der Dehnung in die Länge benannt und אֲשֶׁן ist also Fadenwerk, sei es gewebtes oder gesponnenes.¹ Die Berühmtheit der ägyptischen Manufactur spricht sich noch in dem spanischen *acabtea* feine Leinwand aus, was s. v. a. neuarabisch *el-kobtije* (*kibtije*); man hatte dort besonders auch eine genaue Kenntniss der Färbestoffe, die sich in den Pflanzen und Fossilien des Landes vorfanden (Klemm, Culturgeschichte 5, 308—310). In v. 17f. erinnert der Ausdruck an das Hohelied. Dort 4, 14 finden sich die drei Spezereinamen wie hier, und man sieht daß מֵר אֶהָלִים nicht genitivisch verbunden sein will: es sind drei Dinge wie in dem ebenso accentuirten Titelvers 1, 3. Die Myrrhe מֵר (*Balsamodendron Myrrha*) gehört wie der Weihrauch zu den in Palästina nicht minder als bei uns exotischen Amyrideen; das Aromatische daran sind nicht Blumen und Blätter, so daß sich Hohesl. 1, 13 an ein Myrrhensträußchen denken ließe, sondern das aus der Rinde quellende Harz (*Gummi Myrrhae* oder schlechtweg *Myrrha*), bestehend aus fettglänzenden, mehr oder weniger durchsichtigen, roth- oder gelbbraunen Körnern. אֶהָלִים (schon im Munde Bileams Num. 24, 6) ist der semitisirte altindische Name der Aloë *agaru* oder *aguru*; das Aromatische ist das Holz des Agila-Baums (*Aquilaria Agallocha*), bes. seine in der Erde verdorrte Wurzel (*agallochum* oder *lignum aloës*), im neueren Gebrauch und Handel der eingedickte Saft seiner Blätter. קִנְמֹן ist *κιννάμωμον* (wie מֵר ein den Griechen durch die Phönizier zugekommenes semitisches Wort²), der Zimmt d. i. die

1) Daher wol das griech. ὀβόνη, welches Fick in seinem vergleichenden Wörterbuch mit dem arischen Verbalstamme *radh* binden, winden, kleiden combinirt, aber nicht ohne ein Fragezeichen dazu zu machen.

2) Die Myrrhe hat ihren Namen מֵר מֵר von der Bitterkeit und קָנָם scheint

innere Rinde des *Laurus Cinnamomum* (Zimmtbaums). Die Myrrhe ist in Arabien heimisch, die Aloë gibt sich schon durch ihren Namen als indisch, der Zimmet kam gleichfalls durch Indienfahrer von der Ostküste Afrika's und Ceylon (Taprobane). Alle drei Spezereien sind Drogen d. i. trockene Apothekerwaaren, aber man hat deshalb doch nicht zu erklären daß sie ihr Bette mit diesen Spezereien, näml. den im Rauchfaß entzündeten, angeschwungen (Hitz.), was nach Hohesl. 3, 6 eher קַטְרֵי heißen würde. Das V. נִיף (nur hier als *Kal*) bed. sich erheben (s. zu Ps. 48, 3) und trans. emporheben und hin- und herbewegen, schwingen, schwenken (= וְהִנִּיף), hier mit doppeltem Acc. etwas aus einem hin- und hergeschwenkten Gefaße besprengen; man wird sich diesem nächstliegenden Sinne nach die drei Arome in aufgelöstem flüssigem Zustande als Essenzen zu denken haben, vgl. Ex. 30, 22—33. Est. 2, 12. Die Frage Hitzigs: „Wer wird mit wolriechendem Wasser, also nicht reinem, Bettlacken beträufeln?“ verräth wenig Kenntniss der Mittel, wodurch man auch heute noch die Wäsche wolriechend macht. Der Ausdruck רָחַץ דֹּרִים lautet wie שָׁכַר דֹּרִים Hohesl. 5, 1., obwol dort דֹּרִים wol nicht wie hier Acc. sondern Voc. ist; רָחַץ ist das *Kal* zu רָחַץ 5, 19 und bed. etwas reichlich, in vollen Zügen trinken. Die Verbalform עָלַם für עָלַץ (beides neben עָלָז 23, 16 die stärkere Potenz des Begriffs) hat sonst nur noch das B. Iob (20, 18. 39, 13); das *Hithpa.* bed. sich höchlich vergnügen, viell. (da das *Hithpa.* zuweilen reciprok gebraucht wird, s. zu Gen. 2, 25) mit dem Begriff der Wechselseitigkeit (Trg.: לְחַד לְחַד). Man lese *bo'habim* mit *Chatef-Kamez* nach Ben-Ascher (s. Kimchi's Lex.); die Punktation בְּאַחֲבִיבִים (mit unpassendem Artikel) ist die Ben-Naftali's. Die Verführerin benimmt dem Jüngling nun alle etwaige Besorgnis; die Umstände, unter denen ihre Einladung ergeht, sind so günstig als möglich v. 19 f.: *Denn der Mann ist nicht zu Hause, er ist auf eine weite Reise gegangen. Er hat den Geldbeutel mit sich genommen, wird erst am Tag des Vollmonds nach Hause kommen.* Es ist wahr, daß der Art. in הָאִישׁ לַמַּעֲרָה steht d. i. der Determination dient: der Mann, von dem hier καὶ εἰσῆλθεν und allein die Rede sein kann, näml. der Ehemann der Buhlerin (Fl.), aber andererseits ist es charakteristisch, daß sie nicht אִישִׁי (wie z. B. Gen. 29, 32) sagt, sondern das Liebes- und Pflichtverhältnis, in das sie zu ihm gestellt ist, ignorirt und von ihm wie einem Fernstehenden redet (AE). Irrigerweise will Vogel für בְּבֵיתוֹ nach dem Trg. בְּבֵיתָא lesen; man sagt hebr. אִנִּי בְּבֵיתִי *il n'est pas chez soi*, wie man sagt בָּקָח אִנִּי *il a pris avec soi* (vgl. Jer. 38, 10). מִרְחוֹק will Hitz. mit dem Verbum verbinden, was nach Jes. 17, 13. 22, 3 möglich, denn das hebr. מִרְחוֹק (מִמְרָקָק) fernher hat häufig den Sinn von fernhin, indem das Längenmaß nicht vom Ausgangs- sondern Endpunkt bestimmt wird, wie z. B. bei Homer Il. 2, 456 *εἰσάθεν δὲ τὸ φάλαρα ἀγῆ* der Glanz leuchtet in die Ferne, eig. aber aus der Ferne her bed. Aehnlich sagt man franz. sowol *il vient du côté*

eine sec. Bildung aus קָנָה, wov. קָנָה Rohr, vgl. den Zimmtnamen *cannella*, franz. *cannelle*. *Cinnamum* (κίναμον) ist nur eine kürzere Form für *cinnamomum*; Plinius h. n. XII, 19 (42) gebraucht beide Formen ohne Unterschied.

du nord er kommt von der Nordseite, als *il va du côté du nord* er geht nordwärts. Aber wie wir nicht sagen: er ist auf eine Reise weitweg gegangen, sondern: auf eine weite Reise, so ist hier מרחיק als virtuelles Adj. (s. Jes. 5, 26) s. v. a. רְחוֹקָה (Num. 9, 10): eine Reise die fernher ist = eine solche von wo er weit zurück hat. Gut Mich.: *ut timorem ei penitus adimat, veluti per gradus incedit*. Er hat eine Reise mit fernem Zielpunkt angetreten, aber noch mehr: er hat das Geld mitgenommen, hat also Geschäfte, die ihn aufhalten, und noch mehr: er hat sogar die fernliegende Zeit seiner Rückkunft bestimmt angegeben. צָרִיר־הַכֶּסֶף (so, nicht צָרִיר־הַכֶּסֶף, ist nach Ben-Ascher zu schreiben, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 41) ist die Geldkatze (v. צָרִיר zusammenschütten), nicht eine von vielen, sondern die eine seinige. Der Termin steht 20^b, um das Späte zu betonen, voran, s. über צָרִיר zu Ps. 81, 4. *Gr. Ven.*: τῇ ἡμέρᾳ τοῦ καιροῦ nach Kimchi u. A., welche כָּסָא (כֶּסֶף) von der Wurzel כָּס rechnen ableiten und nur im Allgem. eine bestimmte Zeit bezeichnen lassen. Aber die zwei Stellen fordern einen spezielleren Begriff, und das syr. ܟܣܐ, welches 1 K. 12, 32. 2 Chr. 7, 10 die Zeit vom 15. des Monats ab bezeichnet, beweist daß das Wort nicht, wie der Talmud will, den Neumond (oder geradezu Neujahrstag) bezeichnet, wo die Mondscheibe sich zu decken d. i. füllen beginnt (יִהְיֶה), sondern den Vollmond, wo sie bedeckt d. i. gefüllt ist, so daß also die Zeit der hier erzählten nächtlichen Scene nicht die des letzten Viertels ist (Ew), in welchem der Mond gegen Mitternacht aufgeht, sondern die des Neumonds (Hitz.), wo die Nacht ohne Mondschein ist. Da die Herleitung des Worts von כָּסָא (כֶּסֶף) bedecken den befriedigenden Begriff der Bedeckung oder Füllung der Mondscheibe ergibt, so suchen wir nach keiner andern; Dietr. statuirt den Wurzelbegriff der Rundung und Hitz. des Schauens (כָּסָא = סָבָה, שָׁבָה, s. dagegen zu Ps. 143, 9). Das כָּ ist das der Zeit, zu welcher, um welche, gegen welche hin etwas geschieht; es ist vager als אָ sein würde. Erst in etwa 14 Tagen wird er zurückkommen.

Der Erfolg v. 21: *Sie brachte ihn herum durch die Fülle ihrer Beredung, durch ihrer Lippen Glätte riß sie ihn fort*. Es ist eine Klimax: erst brachte sie ihn zum Weichen, den Widerstand seines Innern bis auf den letzten Rest überwindend (vgl. 1 K. 11, 3), dann stieß oder, wie wir sagen, riß sie ihn vollends fort, näml. vom rechten Wege oder Verhalten (vgl. Dt. 13, 6. 11); mit הִשְׁתַּחֲוֶה (= הִשְׁתַּחֲוֶה) als Hauptfaktum wechselt 21^b mitvergangenheitliches Imperf. Ueber לָקַח s. oben S. 46 g. E.; hier heißt so die Rhetorik der Sünde (Zöckler), und viell. hat das vorausgeg. לָקַח 20^a dem Verf. dieses antiphrastische לָקַח zugeführt (Hitz.), so wie הִלָּק (lautlich das invertirte לָקַח, gebildet wie שָׁפַל, welches das Abstractum zu שָׁפַל, wie jenes zu הִלָּק) und הִדְחִיק sich wechselseitig bedingen, indem sich mit הִלָּק die Vorstellung des Schlüpfrißigen (Ps. 73, 18) verbindet. Die Folge des Erfolgs v. 22—23: *So geht er denn ihr nach mit Einem Mal, wie ein Ochs der zum Schlachthaus hineingeht und wie ein Verrückter zur Einzwängung*

in Fußschellen, wie ein Vogel dem Netze zueilt, ohne zu erkennen, daß es sich um sein Leben handelt — bis der Pfeil seine Leber spaltet. Das Partic. *הִיָּלָה* (so, mit *Mercha* bei der Tonsilbe und *Me-huppach* bei der vorhergehenden offenen Silbe, ist nach der Regel bei Baer, *Thorath Emeth* p. 25, zu accentuiren) hält den Nachtritt des Bethörten für die Vorstellung fest. *בְּהָרָם* fixirt den Punkt, wo er mit Einem Male, bisher stehend, das Stelldichein ins Haus der Geliebten selbst zu verpflanzen sich entscheidet, nun *καρποθαίς*, wie LXX übers., d. h. wie wir sagen: ein Gimpel, der auf die Leimruthe gegangen. Er folgt ihr wie ein Ochs der zur Schlachtbank eingeht, bewußtlos hingehend, um sich schlachten zu lassen; LXX mit ungrammatischer Verwischung des Attributivsatzes: *ὥσπερ δὲ βοῦς ἐπὶ σφαγὴν ἄγεται*. Von *וּבְעָבָם* an (so nach Kimchi mit doppeltem *Segol*, nicht *וּבְעָבָם*, wie häufig punktirt wird) häufen sich die Schwierigkeiten und es ist mit dem überlieferten Texte nicht auszukommen. Der Ochs scheint als Seitenstück für sich ein anderes Thier zu fordern, und demgemäß finden LXX Syr. Trg. in *עָבָם* einen Hund (zu welchem sie aus *אֵרִיל* auch noch einen Hirsch *אֵרִיל* herausklauben), Hier. ein Lamm (*et quasi agnus* *בְּרֵשׁ*), Raschi eine Giftschlange (etwa nach *ἔχιδνα*), Loewenstein und Malbim eine Klapperschlange (*נחש קצלצל* nach *עָבָם*), aber das alles ist aus der Luft gegriffen. Auch Symmachus *σχιζτῶν* (*ἐπὶ δεσμῶν ἄφρων*) ist ohne Halt und wie das von Schelling beliebte *et sicut saliens in vinculum cervus* (*אֵרִיל*) schon wegen der unsemitischen Wortstellung untauglich. Das N. *עָבָם* Plur. *עָבָם* bed. Jes. 3, 18 eine Fußspange als Frauenputzstück (wov. ebend. v. 16 das Denom. *עָבָם* Fußspangengeklirr machen). An sich bed. das Wort nur die Fessel *compes* v. *عكش عكس* *contrahere, constringere* (s. Fleischer zu Jes. 59, 5), und daß es auch von irgendwelchem Hemmungsmittel der freien Bewegung gesagt werden kann, zeigt das arab. *عكاس* als Name eines Stricks womit das Kameel

an Kopf und Vorderfüßen fest gemacht wird. Mit Festhaltung dieser Bed. läßt sich allenfalls erkl.: *et velut pedicâ* (= *וּבְעָבָם*) *implicatus ad castigationem stulti* er folgt ihr wie mit einer Fußfessel (gebunden) zur Züchtigung des Thoren d. i. seiner selbst (Mich. Fl. u. A.). Anders Lth., welcher früher „in einem Fessel“ übersetzte, dann aber (*?*, nicht *?* ergänzend): *vnd wie zum fessel da man die Narren züchtiget*. Aber die Ellipse ist hart und der Parallelismus läßt an der Stelle von *עָבָם* ein lebendiges Wesen erwarten. Da nun Gesenius' Auskunft, daß *עָבָם* Fessel s. v. a. Gefesselter sein könne weder Jes. 17, 5. 21, 17 (s. dort) noch Spr. 23, 28 (wonach *עָבָם* wenigstens active persönliche Bed. haben müßte) für sich hat, so stellen wir die Nennwörter des Satzes um und schreiben: *וּבְאֵרִיל אֶלְמוֹסָר עָבָם* er folgt ihr wie ein Verrückter (Psychol. S. 292) zur Züchtigung (Einengung) mit Fußfesseln, oder wenn *אֵרִיל* nicht sowol psychisch als sittlich gemeint ist und auf selbstverderberisches Thun geht (Ps. 107, 17): wie ein Wahnwitziger d. i. ein Verbrecher zur Kettenstrafe. Das eine Bild bez. das Geschick, in das er wie ein unvernünftiges Thier hineinläuft, als Verlust des Lebens, und das andere bez. das

Geschiek, welchem er sich von jenem Weibe wie ein schwerer Verbrecher vom Häscher zuführen läßt, als Verlust der Freiheit und der Ehre. Die Verwirrung, in die der Text gerathen, setzt sich v. 23 fort. Denn das Bild vom tödtlichen Pfeilschuß fügt sich weder an das vom Ochsen der zur Schlachtbank geht, noch vom Tollhäusler, dem Fußschellen angelegt werden, passend an: jener wird nicht erschossen und bei diesem ist es nur auf Unschädlichmachung, nicht auf Tödtung abgesehen. Die LXX macht deshalb aus אֵיל einen אֵיל Hirsch und combinirt den Pfeilschuß mit diesem: ἡ ὥς ἑλαφὸς τοξεύματι πεπληγὸς εἰς τὸ ἥπαρ. Aber wir bedürfen keines Eingriffs in den Text selbst, nur einer Zurechtstellung seiner Glieder. Die drei Gedanken v. 23 gewinnen rechten Anschluß und Verlauf, wenn mit מֶלֶךְ-פָּסוּר (hier *Merchamahpach*) von neuem mit einem Vergleiche angehoben wird: er folgt ihr mit lüsterner Begier gleichwie ein Vogel der Schlinge (s. über Schlinge מֶלֶךְ und Sprengel מֶלֶךְ zu Jes. 8, 15) zueilt. Was dann folgt ist Fortführung von 22^a. Subjekt ist nun wieder der Jüngling, dessen Weg mit dem eines Schlachtviehs, eines Kettensträflings, eines Gimpels verglichen worden ist: und er weiß nicht (*non novit* wie 4, 19. 9, 18 und dem Sinne nach *non curat* 3, 6. 5, 6), daß es um den Preis seines Lebens geschieht (מֶלֶךְ-פָּסוּר wie 1 K. 2, 23. Num. 17, 3), daß sein Leben der Preis ist, womit er diese Art von Liebe erkaufte (מֶלֶךְ-פָּסוּר neutr. wie nicht bloß Koh. 2, 1 u. dgl., sondern z. B. auch Lev. 10, 3. Est. 9, 1) — es kümmert ihn das nicht, bis (עַד = עַד אִשֶּׁר oder עַד כִּי) der Pfeil seine Leber zer- oder durchspaltet (מֶלֶךְ wie Iob 16, 13) d. h. bis er die Todeswunde empfängt, an der er, wenn auch nicht sofort, doch unrettbar hinstirbt. Anderwärts werden als der tödtlich getroffene Theil des Leibes innern die Nieren (Iob a. a. O.) oder die Gallenblase (Iob 20, 25) genannt; hier die Leber, welche מֶלֶךְ, arab. *kebid*, viell. als dasj. Organ heißt, in welchem sich schwere schmerz- und leidvolle Affectionen fühlbar machen (vgl. Aeschylus, *Agam.* 801: δῆγμα λύπης ἐφ' ἥπαρ προσκινεῖται), absichtlich diese, weil die Leidenschaft sinnlicher Liebe sich nach altertümlicher Vorstellung in der Leber reflectirt. Des Liebeskranken hat *jecur ulcerosum* (Horaz *Od.* I, 25, 15), er ist leberkrank (Psychol. S. 268). Der Pfeil aber ist hier nicht der Liebespfeil, welcher liebeskrank macht (so z. B. Wessely), sondern der Todespfeil, welcher den in sündliche Liebe Verstrickten tödtet. Der thörichte Jüngling setzt das verwerfliche Verhältniß, auf das er sich eingelassen, bis dahin fort, wo es zum vollendeten Ehebruch wird und seinem Körper Siechtum, seiner Seele Gewissenspein, seinem Namen Schande bringt, kurz ihn innerlich und nach außen unwiederbringlich zerrüttet.

Die Erzählung ist nun zu Ende. Mit מֶלֶךְ lenkt der Verf. wie 5, 7 zum Schlusse, indem er die Ermahnung daraus folgert v. 24 f.: *Und nun, Söhne, höret auf mich, und horchet auf meines Mundes Reden. Nicht schweife ab zu ihren Wegen dein Herz, und irre nicht auf ihren Pfaden.* Das V. מֶלֶךְ (wov. *jēst*, wie *jēt* 4, 15 mit tonlangem *e* aus *i*) gebraucht der Verf. auch von Abbiegung von schlechtem Wege; hier aber wo das Gemälde eines untreuen Eheweibes (einer מֶלֶךְ)

vorausgegangen, ist das im Eifergesetz Num. c. 5 heimische eigentliche Wort für Ausschweifung einer **אִשָּׁה אִישׁ** besonders passend. Mit **שָׁמָּה** wechselt **הָעֵדָה** (wov. *tēta'* wie Gen. 21, 14 aus *tif'eh*): irre nicht auf ihren Pfaden, was die Folge der Verirrung auf dieselben sein würde. Theodotion: *καὶ μὴ πλανηθῇς ἐν ἀτραποῖς αὐτῆς* mit *καὶ* wie auch Syr. Trg. Hier. Die Masora rechnet diesen Vers zu den 25, welche am Satzanfang **אֵל** und in der Satzmitte **וְאֵל** haben (s. Baer in der Luth. Zeitschrift 1865 S. 587); der Text Norzi's hat deshalb richtig **וְאֵל**, was auch gute Handschriften (z. B. Erfurt. 2 und 3) bieten. Die Ermahnung, schon im Vorigen motivirt, wird nun noch in nachdrücklichem Finale begründet v. 26 f.: *Denn viel sind der Erschlagenen, die sie niedergestreckt, und zahlreich sind ihre Hingemordeten. Eine Vielheit von Wegen zur Hölle ist ihr Haus, hinabführend zu des Todes Kammern.* Auch die Uebers.: „denn viele Erschlagene hat sie hingestreckt“ (Syr. Trg. Hier. Lth.) ist syntaktisch möglich; denn **רַבִּים** kann nach der Weise der Demonstrativa und Zahlwörter seinem Substantiv vorausgestellt werden z. B. Neh. 9, 28 vgl. **אֲחֵרֵי** Hohesl. 4, 9., und die Accentuation, welche dem Athnach zwei Diener (die üblichen zwei *Munach*) vorausgehen läßt, scheint wirklich so zu construiren. Anders verhielte es sich, wenn **רַבִּים** hier *magni* (so z. B. Ralbag und neuerdings Brth.), nicht *multi* bedeutete, aber **רַבִּים** und **עֲצֻמִּים** stehen auch sonst in der Bed. viel und zahlreich neben einander Ps. 35, 18. Jo. 2, 2. Mi. 4, 3. „Ihre Getödteten“ sind die von ihr Getödteten; das *partic. pass.* wird mit dem Genitiv des Thäters verbunden z. B. 9, 18 vgl. **قَتِيلَ الْمَكَّةِ** einer den die Liebe getödtet (Fl.). Zu v. 27 vgl. 2, 18. 9, 18. In 27^a ist **פִּירְהָהּ** nicht s. v. a. **בְּיָרְהָהּ** nach 8, 2., auch nicht elliptisch s. v. a. **דִּרְכֵּי בִירְהָהּ**: jenes ist unnöthig, dieses keinesfalls durch Ps. 45, 7. Esr. 10, 13., aber auch nicht durch Dt. 8, 15. 2 K. 23, 17 belegbar (s. dagegen Philippi, Status constructus S. 87—93). Richtig Hitz.: ihr Haus bildet eine Mehrheit von Wegen zur Hölle, sofern der Ehebruch auf verschiedenen Wegen zur Hölle führt. Aehnlich weichen Subj. und Prädicat im Numerus ab 16, 25. Ps. 110, 3. Iob 26, 13. Dan. 9, 23 und öfter. Ist man einmal in ihrem Hause, so geht man auf diese oder jene Weise, aber sicher zu Grunde: es besteht aus vielen Gängen zur Hölle, solchen welche hinabführen (**יָרַד** ebensowol Fem. Jes. 37, 34 als Masc. ebend. 30, 21) zu den äußersten Winkeln des Todes (vgl. Iob 9, 9 Kammern des Südens = dessen ins Unabsehbare sich verlierende fernste Räume), denn **הָרָר** (**خَدَر**) ist der am weitesten nach hinten zu stehende und verborgenste Theil des Zeltes oder Hauses (Fl.). Diese **הָרָרִימֹתַי** vgl. **עֲמֻקֵּי שְׂאֵל** 9, 18 nähern sich dem Begriffe der **גִּיהֵנוֹם**, der später aus **שְׂאֵל** heraus sich besondert.

Vierzehnte einleitende Spruchrede c. VIII.

Predigt der Weisheit von ihrer Hoheit und ihren Gaben.

Der Verf. hat den ethischen Stoff, den er in dieser Einleitung des salomonischen Spruchbuchs zu einem Memorial für die Jugend verarbeitet, nun nahezu erschöpft, so daß es Zeit ist, an Schließung des Kreises mittelst Zurückwendung des Endes zum Anfang zu denken. So führt er denn wie im Eingange 1, 20 ff., so hier im Ausgange die Weisheit selber predigend ein. Dort erging ihr Selbstzeugnis im Gegens. zu den Lockstimmen der Verführung, hier ist die auf den Straßen zu sich einladende Himmelstochter das Gegenbild der auf den Straßen lauerten Buhlerin, welche zwar ein Weib von Fleisch und Blut, keine Personification, aber doch wie die incarnirte *ἀπάτη* der Weltlust ist. Ihr stellt er die Weisheit entgegen, deren Erscheinung zwar keine so sinnlich handgreifliche, aber doch eine nicht minder reelle, dem Menschen menschlich nahe tretende und um seine Hingabe werbende ist v. 1—3: *Hält nicht die Weisheit ihre Predigt und die Verständigkeit läßt ihre Stimme hören? Oben auf Höhepunkten an dem Wege, am Zusammenstoß der Steige hat sie sich aufgestellt. Zur Seite der Thore, an der Ausmündung der Stadt, am Pforteneingang ruft sie gellend laut.*

Wie *הַיָּה* auf Thatsächliches hinweist, so gibt *הָאֵל* (אל) es zu bedenken (vgl. 14, 22); dem Leser gegenüber ist die Frage in Rückblick auf 1, 20 ff. zweifach berechtigt. Mit *הַבְּמָה* wechselt *רְבוֹנָה* wie z. B. 2, 1—6.; solche Namen der Weisheit verhalten sich zu ihrem Hauptnamen ungefähr so wie *אֱלֹהִים*, *עֲלִיָּן* u. dgl. zu *ה'*. In Beschreibung der Scene häuft der Verf., wie er es liebt, Synonyme, die sich wie 7, 9 berühren ohne zusammenzufallen. Unter *הַרְצִימִים* versteht Hitz. Berggipfel und zieht deshalb den Schreiber des v. 2 als Glossator des Ungeschicks, aber die „Höhen“ wollen nach 9, 3. 14 von den hochgelegenen Theilen der Stadt verstanden sein; dort an dem Wege, der hinab- und hinaufführt, nimmt sie ihren Standort. *עָלִי* = *على* altertümlich und dichterisch für *על* bed.

hier „hart an, dicht neben“, eig. so daß etwas über den Rand einer Sache hervorsteht oder gleichsam ihm auf die Ränder (*حواشی*) tritt

(Fl.). Das *בֵּית* von *בֵּית הַרְצִיבוֹת* faßt Hitz. wie Brth. mit LXX Trg. Hier. präpositionell als Verstärkung von *בֵּין*, aber da wo es einmal Ez. 1, 27 in diesem Sinne vorkommt lautet es vollständig *בֵּיתָ לְ*. Hier ist es *acc. loci* des Substantivs; „Haus der Steige“ (Syr. *bêth urchotho*) ist der Ort wo mehrere Wege zusammenstoßen, der Knotenpunkt wie *אֵם הַדֶּרֶךְ* Ez. 21, 26 der Ausgangspunkt, jenes der Kreuz- wie dieses der Scheideweg. So schon Immanuel: Ort der gangbaren Straßen, Meîri: Ort der Verzweigung (richtiger: des Zusammenlaufs) der Wege. *נִצָּדָה* bed. mehr als *קָמָה* (sie erhebt sich) und *עָמְדָה* (sie tritt hin), es bed. daß sie sich dort aufpflanzt. In v. 3 findet Brth. nicht übel die Ortsangaben: diesseit,

jenseit und innerhalb der Thore. לְרִי zur Hand ist s. v. a. zur Seite wie Ps. 140, 6. לְפָנַי von der Stadt ist dasselbe was לְפָנָיו 9, 14 vom Hause: an dem Munde d. i. der Mündung der Stadt, also da wo man zu ihr aus- und eingeht. Dieser Aus- und Eingänge einer Stadt gibt es mehrere, weshalb noch מִבֵּית פְּתָחַיִם hinzugefügt wird: überall da wo man durch eine der Pforten (Thore) hinein- und herausgelangt. מִבֵּית ganz das franz. *avenue*, der Raum oder Weg, welcher zu etwas hin, in etwas hineinführt (Fl.). Ueberall da erhebt sie gellend und also weithin schallend ihre Stimme; s. über תְּרִיָּה (Gr. *Ven.* falsch nach Rāschī: ἀλαλά-*ξουσι*) zu 1, 20. Nun beginnt die Predigt; das Exordium spricht mit Betonung ihrer absoluten Wahrheit allgemeine Aufmerksamkeit an v. 4—9: *An euch, Männer, ergeht meine Predigt, und mein Ruf an die Menschenkinder. Begreift doch, ihr Unerfahrenen, was Klugheit, und ihr Thoren, was Verstand ist. Höret, denn fürstliche Dinge will ich reden, und meiner Lippen Erschließung ist gerades Wesen. Denn Wahrheit verlaublich mein Gaumen und ein Greuel meinen Lippen ist Freveln. In Richtigkeit geschehen meines Mundes Aussprüche, es ist darin nichts Gewundenes und Verschrobenes. Sie alle sind zum Ziele führend für den Einsichtigen, und gerade für die zur Erkenntnis Gelangten.* Hitz. nimmt v. 4—12 unter seine kritische Lupe und verurtheilt dieses Stück, wie deren mehrere in c. 8—9, als unklares und störendes Einschleissel. Aber wenn dieses Präambulum, welches an Elihu erinnert, nicht nach jedermanns Geschmack ist, so ist es doch in Ansehung des Begriffs- und Gedankenkreises, so wie der variirenden Entfaltung gewisser Grundgedanken ganz in der Weise unseres Dichters. Die Terminologie ist eine uns fremdartige, die Uebersetzung deshalb schwierig, die obige strebt wenigstens nicht so schlecht zu sein, daß sie den D. discreditirt. Die Tautologie und Platttheit des v. 4 schwindet, wenn man מִבֵּית פְּתָחַיִם und מִבֵּית אֶרֶץ wie attisch *ἀνδρες* und *ἀνθρώποι* versteht, s. zu Jes. 2, 9. 53, 3 (wo מִבֵּית פְּתָחַיִם wie hier und Ps. 141, 4 s. v. a. sonst מִבֵּית אֶרֶץ Ps. 49, 3. 4, 3); die Weisheit wendet sich mit ihrer Predigt an Hoch und Niedrig, Standespersonen und Proletarier. Der Verbalsatz 4^a wechselt 4^b mit einem Nominalsatz, wie häufig eine Präposition mit ihrem Nomen (z. B. 8^a) das ganze Prädicat eines semitischen Satzes ausmacht (Fl.). Ueber תְּרִיָּה *calliditas* im guten Sinne s. zu 1, 4.; über פְּתָחַיִם Empfängliche für Gutes und Böses je nach dem Einflusse, der sich ihrer bemächtigt, s. ebendasselbst und über מְסִילִים geistig Schwerfällige, in denen die Fleischmasse den Geist überwiegt, zu 1, 22. Mit עֲרִמָה läuft לֵב parallel, indem das Herz (seinem semit. Etymon nach das Festsitzende, Kernhafte, der Centralpunkt) statt des Verstandes steht, dessen Sitz es ist (Psychol. S. 249), oder Herzigkeit = Verständigkeit bez. (vgl. חֶסֶד-לֵב 6, 32 u. ö. = *ἀνους* oder *ἀλογος*). Faßt man עֲרִמָה und לֵב objectiv, wie wir übersetzt haben: das was es um beide ist und worin sie bestehen, so hat das von diesem Verf. geliebte תְּבִינָה beidemale die einfach transitive Bed. des Einsichtgewinnens in Wesen und Werth beider, und man braucht das zweite תְּבִינָה weder in der doppelt transitiven Bed. „zur Einsicht bringen“ zu fassen, noch mit Hitz.

in **הַכִּינִי** zu verwandeln.¹ Das wozu die Weisheit auffordert ermöglicht ihre Predigt, denn sie spricht **נְגִידִים** aus. Hitz. deutet dieses Wort *conspicua* augenscheinliche Wahrheiten, der *Gr. Ven.* aber versteht sein *ἐναντία* nach Kimchi's Erklärung: Wahrheiten die man ihres Werthes halber zum Augenmerk und Strebeziel (**נְגִיד**) macht. Jedoch heißt der Fürst **נָגִיד** v. **נָגִיד** **נָגִיד** erhaben und dadurch augenfällig s. (wov. auch **נָגִיד** zu Tage fördern, vorbringen), und daß **נְגִידִים** als Plur. dieses **נָגִיד** *princeps* in der Bed. *principalia* oder *praestantia* (LXX *σευρά*, S. Th. *ἡγεμονικά*, Hier. *de rebus magnis*) verstanden sein will (vgl. *νόμος βασιλικός* vom Gesetz der Liebe, welches die andern wie ein König seine Unterthanen überragt), verbürgt der gleichartige Ausdruck 22, 20. Daß man aber **נְגִידִים** nicht als Abstractum wie **מִשְׁרִים** und zwar als *acc. adverb.*: auf edle Weise zu fassen braucht, weil es sonst **נְגִידִים** heißen müßte (Brth.), zeigt neben 22, 20 auch 16, 13., vgl. über diesen neutrischen Gebrauch des Masc. Ew. §. 172^a. „Meiner Lippen Oeffnung (d. h. dies daß sie sich öffnen, nicht: das was sie eröffnen) ist gerades Wesen“ läßt sich als *metonymia antecedentis pro conseq.* ansehen: das was ich ausspreche ist . . oder auch als dichterische Attribution, welche einem Subj. dasjenige attribuiert, was dadurch hervorgebracht wird (vgl. 3, 17^b): Mein Reden bringt recht sich Verhaltendes zu Tage (Fl.). Wort- und sachparallel ist 23, 16 vgl. 31; **מִשְׁרִים** Sach- und Recht- und Gesinnungsgemäßheit (s. zu 1, 3) ist ein der Einleitung (c. 1—9) und dem ersten Anhang der ersten Reihe salomonischer Sprüche (22, 17—24, 22) mit dem Hohenliede gemeinsames Wort. Dort Hohesl. 5, 16 wie hier (vgl. 5, 3. Iob 6, 30) kommt auch der Gaumen als Redewerkzeug vor. **נָ** 7^a führt die v. 6 angefangene Motivirung des Höret! weiter fort (vgl. 1, 15—17. 4, 16 f.), so daß dieser zweite Grund dem ersten coordinirt ist, nicht diesen selbst wieder motivirt (Fl.). Ueber **נָ** s. zu 3, 3.; **נָ**, hier vom Gaumen (vgl. Ps. 37, 30) wie 15, 28 vom Herzen gesagt, lasen wir bisher noch nicht; es bed. sowol still innerliche Meditation als auch (aber nur poetisch) aus ihr hervorgehendes Reden (s. zu Ps. 1, 2). Das Gegentheil der Wahrheit, nämlic. der sittlichen, ist in 7^b **רָשָׁע** Frevelhaftigkeit in Worten und Grundsätzen — ein Segolat, welches auch in Pausa mit der einzigen Ausnahme Koh. 3, 16 sein Segol behauptet. Das **ו** von **נָ** 8^a ist das der engen Verbindung einer Eigenschaft mit einer Handlung oder Sache, welches mit einem Subst. ebensowol Adverbia als wie hier virtuelle Adjectiva bildet: *cum rectitudine (conjuncta i. e. vera) sunt omnia dicta oris mei* (Fl.); es ist das allerdings dem **ו** *essentiae* (3, 26., wonach Schult. Brth. erklären) verwandte (Hitz.) **ו** der eigenschaftlichen Bestimmtheit, welches mit dem abstracten Begriff verbunden wird (z. B. Ps. 33, 4), aber auch den gattungsbegrifflichen Artikel zuläßt (s. zu Ps. 29, 4). Das Gegentheil von **נָ** (hier im Sinne von *veracitas*, was es im Arab. bed.) ist **נָ** *dolosum ac perversum*. **נָ** (Form der Gebrechen Ges.

1) Diese Conjectur findet sich schon in der hebr. Zeitschrift *החלוץ* Jahrg. III (1856) S. 112.

§. 84, 9) ist was gewaltsam um- und verbogen d. h. der Wahrheit und Sittlichkeit entfremdet ist und diese, so zu sagen, parodirt oder carikiert. Sinnverwandt, aber von etwas anderer Vorstellung ausgehend ist נִפְתַּל. Das V. נִפְתַּל, zunächst von Fäden, Stricken, Seilen u. dgl. gesagt, bed. sie verschlingen, über und in einander drehen, wov. פְּתִיל eine Schnur, aus mehreren verflochtenen Fäden gemacht (vgl. فتيلة ein Licht- oder Lampendocht); נִ. sich verschlingen, spez. ringen *luctari*, von der Verschlingung der Glieder, und trop. sich wenden und drehen, wie der Listige (*versutus*), Lügner und Betrüger, von Worten und Gedanken, welche durch listige Wendungen der Wahrheit und Aufrichtigkeit ausweichen, nicht gerade heraus gehen, *opp.* נָכוֹן, יָשָׁר (Fl.). Es ist nichts von Trug- oder Zerrbildlichem in den Aussprüchen der Weisheit, vielmehr sind sie alle נִכְרִים gerade vor sich hin (vgl. Jes. 57, 2), geradaus gehend und ohne Umschweif auf das rechte Ziel losgehend für den Einsichtigen, den Kenner (vgl. Neh. 10, 29) und יָשָׁרים gerade oder eben, keinen Anstoß zum Straucheln gebend, der Gefahr der Verirrung enthebend für solche, welche Erkenntnis, näml. des Guten und Bösen, und also Unterscheidungsfähigkeit erlangt haben (Ges. §. 134, 1), kurz für solche, welche sie zu würdigen wissen. Die Selbstempfehlung setzt sich nun in wiederaufgenommener Anrede fort v. 10—12: *Nehmt meine Zucht hin und nicht Silber, und Erkenntnis lieber als auserlesenes Hochgold. Denn besser ist Weisheit als Korallen, und alle Kleinode wiegen sie nicht auf. Ich, die Weisheit, habe die Klugheit inne und das Wissen rechter Entschliefungen ist mir erreichbar.* Statt וְלֹא-כֶסֶף mit fortwirkendem קָחַי heißt es וְאֵל-כֶסֶף mit zu ergänzendem הִתְקַחִי; übrigens ist mit Codd. und älteren Ausgaben קָחַי מוֹסְרִי mit Löschung des Makkef zu accentuiren. „Solche Negationen und Prohibitionen — bemerkt hier Fl. — sind comparativ aufzufassen: statt euch Silber zu erwerben erwerbt euch lieber Weisheit. Aehnlich das altarabische النار ولا العار das Feuer und nicht die Schande! Auch unter den neuarabischen Sprichwörtern, welche Burckhardt gesammelt, haben viele diese Form z. B. Nr. 34: الحِجَامَةُ بِالْفَاسِ وَلَا الْحَاجَةُ لِلنَّاسِ Besser mit der Axt sich schröpfen lassen als um die Gunst Anderer zu betteln.“ In 10^b läßt sich auch mit Hier. Kimchi u. A. übersetzen: und Erkenntnis ist vorzüglicher als Hochgold (נִכְרִי neutr. *auro pretiosius*), und in Beihalt von 16, 16 scheint diese Construction beabsichtigt. Aber Fl. hat ganz Recht, daß dieser assertorische Satz als Parallelsatz unbequem gegen den vorausgegangenen Imperativsatz absticht und, was noch wichtiger, daß dann v. 11 in tautologischer Weise *idem per idem* begründen würde. Wir nehmen deshalb wie die aramäischen und griechischen Uebersetzer sowol hier als v. 19 כֶסֶף נִכְרִי zusammen, indem wir קָחַי fortwirken lassen: *et scientiam prae auro lectissimo*, wonach auch accentuirt ist. Ebenso prägnant ist das מִן מִתְרַוֵּץ in der hier variirten Grundstelle 3, 14—15 (s. dort). Auf v. 11 = 3, 15 folgt v. 12 als Rechtfertigung dieser Werthung der Weisheit über alles. Ueber אֲנִי mit *Gaja* s. die Regel, welcher die Accentuation dieses Worts in den

drei sogen. metrischen Bb. folgt, in Merx' Archiv 1868 S. 203 (vgl. Baers *Thorath Emeth* p. 40). Man übersetze: *ego sapientia incolo sollertiam*, denn das V. זֵּינָן wird ebensowol mit Objektsacc. 2, 21. 10, 30. Ps. 37, 3 (vgl. זֵּינָר Ps. 5, 5) als mit ב Gen. 26, 2. Ps. 69, 37 construiert. Die Weisheit bewohnt die Klugheit, hat sich in ihr gleichsam häuslich niedergelassen und festgesetzt, ist heimisch in deren ganzem Bereiche und beherrscht ihn. Nicht unpassend vergleicht Brth. οἶκόν neben μόνος ἔχων 1 Tim. 6, 16. Ueber מְחִמֵּה s. 1, 4. 5, 2. Es heißen so wolüberlegte, fein durchdachte Entwürfe, Pläne, Entschlüsse und דָּעַר ist hier das solcher mächtige Wissen. Diese geistige Macht ist nichts der Weisheit Jenseitiges, sie wird ihrer bei jedem Anlaß habhaft, sie strebt danach nicht vergeblich, ihr Wissen bestimmt sich nach ihrem Willen. Die Weisheit schreibt sich hier persönlich zu was sie dem Menschen, der sie in sich aufnimmt, leistet. Weit entfernt nun daß 13^a noch von אֲמִצָּה abhängig wäre (Loewenst. Brth.), was eine der Weisheit als dem Principe des Guten unwürdige Aussage ergibt, beginnt mit v. 13 eine neue auf der Basis des Fundamentalsatzes 13^a sich erhebende Gedankenreihe.

Die Weisheit sagt was sie haßt und warum sie es haßt v. 13: *Die Furcht Jahve's ist Hassen des Bösen — Hoffart und Hochmut und Laster-Weg und falschrednerischen Mund hasse ich*. Wenn Gottesfurcht der Weisheit Anfang ist (9, 10. 1, 7), so steht die persönlich gedachte Weisheit vor allem andern was von ihr zu sagen ist in einem der Gottesfurcht auf Seite der Menschen entsprechenden Verhältnisse der Hingabe oder Ergebenheit zu Gott, und wenn, wie die Prämisse 13^a lautet, Gottesfurcht zu ihrer Kehrseite Hassen des Bösen hat, so ergibt sich daraus, was die Weisheit mit שִׂנְאָתִי von sich aussagt. Statt des mit נִשְׂאָה gleichgeformten *n. actionis* שִׂנְאָה , welches den Art. annehmend zum Subst. wird, gebraucht der Verf., um das Präd. als solches zu kennzeichnen (Hitz.), lieber das *n. actionis* שִׂנְאָה , welches zwar auch Nomen ist, aber doch nicht substantivisch gebraucht wird; שִׂנְאָה wie מִלְאָה Jer. 29, 10. קָרָה Richt. 8, 1 ist s. v. a. שִׂנְאָה wie דְּבָשָׁה das Trocknen, יָכֵלָה das Können, vgl. شَاءَ das Hassen, مَلَاعَ das Vollsein, قَرَأَ das Lesen (Fl.). Das Böse, das die Weisheit haßt, wird nun be-

sondert wie 6, 16 — 19 das Böse das Jahve haßt. Die Tugend aller Tugenden ist die Demut, darum haßt die Weisheit vor allem die Selbstüberhebung in allen Gestalten; die Paronomasie $\text{הִתְאָוֶן הִתְאָוֶן}$ will den Begriff seinem ganzen Inhalte und Umfange nach ausdrücken (vgl. Jes. 15, 6. 3, 1 und oben zu 1, 27 *extr.*), הִתְאָוֶן (v. הִתְאָוֶן der Nominalform der Gebrechen) Hochfahrendes = Hoffart steht neben גָּאוֹן wie Iob 4, 10 גָּבוּהַ Hohes = Hoheit. Es folgt *viam mali*, die Sünden des Wandels d. i. des Handelns befassend, und *os fallax* (s. zu 2, 12), die Sünden des Mundes repräsentirend. Mit Recht verwirft Hitz. die Interpunction וְעַתָּה und bevorzugt וְעַתָּה . Diesem *Dechî* (*Tiphcha init.*) zufolge hat $\text{וְעַתָּה הִתְאָוֶן}$ in Codd. und guten Ausgg. die Diener *Asla* und *Illuj* (s. Baer, *Thorath Emeth* p. 11); Abenezra und Mose Kimchi betrachten das *Asla* irrig als

Trenner und meinen *et os* = *axioma meum* erklären zu sollen, aber *Asla* verbindet und hat nach sich *raphatum*. Nachdem die Weisheit gesagt was sie haßt und also nicht ist, sagt sie nun, was sie ist und hat und gewährt v. 14—16: *Mein ist Rath und Förderung, ich bin Einsicht, mein ist Thatkraft. Durch mich regieren Könige und Oberherren verfügen Rechtsgemäßheit. Durch mich herrschen Herrscher und Edle — alle Richter der Erde.* Wer etwas schenkt, muß es selbst besitzen; in diesem Sinne spricht sich die Weisheit Rathfertigkeit, Förderung (im Sinne der Darreichung und des Inbegriffs wesentlicher, wahrhaft beglückender Güter, s. über *חֵשֶׁדָּה* 2, 7) und Thatkraft (s. Koh. 7, 19) zu; *בִּרְיָה* aber besitzt sie nicht blos, diese ist vielmehr ihr eigenes Wesen und fällt mit ihr in eins zusammen. Daß v. 14 sich nach Iob 12, 13. 16 gestaltet hat (Hitz.), ist möglich, ohne daß daraus etwas gegen die Aechtheit folgt. Und wenn v. 15 f. und Jes. 32, 1. 10, 1 in unzufälligem Wechselverh. stehen, so ist die Priorität auf Seiten unseres Spruchdichters. Der Zusammenhang gibt dem an sich misverständlich knappen Ausdruck seine beabsichtigte Prägnanz. Es ist nicht gemeint, daß die Weisheit die höchsten Stellen im Staate zu vergeben hat, sondern daß sie zur Behauptung und Ausfüllung derselben befähigt. Bei 15^b liegt es nahe, an Gesetzgebung zu denken, aber der Sprachgebrauch weist für das *Po.* *חֵקֶק* nur die Bedd. des Befehligns und Decretirens oder Urtheilns auf; *צִדֵּק* ist Objektsacc., das Gegentheil der *חֵקֶק־צִדִּיק* Jes.

10, 1. *רִיָּה* ist ein poet. Wort v. *רִיָּה* = *רָחַץ* schwer, gewichtig, dann fest, unerschütterlich s., trop. von der majestätischen Ruhe, Würde und Gesetztheit (vgl. *וְקָרָר* und *קָבֵר*) im ganzen äußern Habitus, im Sprechen und Handeln, wie sie sich für einen Machthaber ziemt (Fl.). In 16^b darf man nicht erklären: *et ad ingenua impelluntur quicunque terrae imperant*, denn *קָרִיב* ist Adj. ohne so flüssigen Verbalsinn. Aber überhaupt ist *קָרִיבִים* nicht Präd., wozu es sich nicht eignet, weil es mit Verwischung seiner ethischen Bed. (v. *קָרֵב* innerlich antreiben, näml. zu edler That, bes. zur Freigebigkeit) auch den Edlen nur von Geschlecht und nicht von Gesinnung (Jes. 32, 8) bez. Also ist *קָרִיבִים* ein viertes Synonym für Hochgestellte und *כָּל-שֹׁפֵט אֶרֶץ* die summarische Zusammenfassung aller Arten von Hoheitsstellung, denn *שֹׁפֵט* vereinigt in sich die Beziehungen auf Regiment, Rechtspflege und Verwaltung. Es heißt *כָּל*, nicht *וְכָל* — eine sogen. *asyndeton summativum*. Statt *אֶרֶץ* (LXX) findet sich auch die LA *צִדֵּק* (Syr. Targ. Hier. Venetus, aufgenommen nach Codd. und Neapel 1487 von Norzi). Aber diese LA, wenn nicht durch Abirrung auf den Ausgang des vorigen Verses entstanden, ist eine Aufhülfe, deren der Text nicht bedarf und gibt eine Summirung, welche zu dem was summirt wird (*מַלְכִים, רוֹנִים, שָׂרִים, קָרִיבִים*) nicht recht paßt; übrigens nennt die Schrift sonst nur Gott selber *צִדֵּק* (Ps. 9, 5. Jer. 11, 20). Die masoretische LA¹ der meisten Ausgg., welche auch der Cod. von *Hilla* (*ספר הללי*) bot, verdient den Vorzug.

1) Hätten die Masoreten *צִדֵּק שֹׁפֵט* gelesen, so würden sie dazu *לִיָּה* („kommt

Die Rede der Weisheit erhebt sich nun wie v. 13 von neuem: sie sagt wie sie denen die sie lieben diese Liebe lohnend erwidert v. 17—21: *Ich bethätige den mich Liebenden Liebe, und die frühe nach mir suchen finden mich. Reichtum und Ehre ist bei mir, bleibende Habe und Gerechtigkeit. Besser ist meine Frucht als Hochgold und Feingold, und mein Ertrag (besser) als auserlesenes Silber. In der Bahn der Gerechtigkeit schreite ich, inmitten der Steige des Rechts, zum Erbgut zu geben den mich Liebenden Reelles, und ihre Schatzkammern füll' ich.* Das Chethib, אֶחָדִי gelesen (*ego hos qui eam amant redamo*), hält Gesenius, Lehrgeb. §. 196, 5., für eine mögliche Synallage (*eam = me*), aber eher möchte man meinen, daß es (יְחִידָה =) אֶחָדִי zu lesen sei. Die Alten geben alle die LA אֶחָדִי wieder. אֶחָדִי (= אֶחָדִי mit Verwandlung des *é* in *e* und Verdrängung des stammhaften א, vgl. אֶמֶר, אֶחָד 1, 10) ist die Form des *fut. Kal*, welche 1, 22 אֶחָדִי flektirt wird. Ueber אֶחָדִי (*Gr. Ven. gut: οἱ ὁρῶντες μοι*) s. 1, 28., wo sich auch ebendieselbe epenthetische Futurform findet. In der Aussage v. 18 wiederholt sich theilweise 3, 16., wonach אֶחָדִי von Besitz (*mecum*) und freier Verfügung (*penes me*) gemeint ist. Ueber הֵן s. 1, 13; statt des Beiworts יָקָר dort haben wir hier אֶחָדִי. Das V. אֶחָדִי bed. *promoveri* fortrücken, von wo aus sich die Bedd. des Alten (vgl. *aetas propecta* vorgerücktes Alter), Altehrwürdigen und Edlen, des Freien (vgl. אֶחָדִי Jes. 28, 9 und عتيق *manumissus*) und Ungebundenen, des Frechen entwickeln. Von der Kleidung gesagt bed. אֶחָדִי Jes. 23, 18 stattlich vom Begriffe des Altehrwürdigen aus, von Hab' und Gut gesagt wird אֶחָדִי wie عاتق (vgl. تَلَد, تَلَد, تَلَد) solche Güter bez., welche durch

langes Forterben vom Vater auf den Sohn sich vermehren und befestigen und nicht erst erworben, sondern nur ererbt zu werden brauchen, *opes perennes et firmas* (Sult., *Ges. thes.*, Fl.), obwol sich auch, was aber bei der Form אֶחָדִי minder wahrscheinlich, von dem Begriffe des Altehrwürdigen aus *opes superbæ* (Hier.) stattliche Wolhabenheit erklären ließe. Auch אֶחָדִי ist hier ein Gut, welches gespendet wird, eig. aber die spendende Güte selber, wie das durch den späteren Gebrauch des hebr. צדקה (*δωρεῖσθαι = ἐλεημοσύνη*) beeinflusste arab. صدقة alles das bez., was Gott dem Menschen oder der Mensch dem Menschen aus Güte zufließen läßt (Fl.). Die Gerechtigkeit ist nämlich theils eine recompensative, welche nach dem Gesetz der Vergeltung Gleiches mit Gleichem erwidert, theils eine communicative, welche nach dem Gesetz der Liebe auch ohne und wider Verdienst alles Gute und vor allem sich selbst entgegenbringt; sich selbst aber dem Menschen schenkend verähnlicht sie diesen sich selber (s. Ps. 24, 7), so daß er ein צדִיק wird und vor Gott und Menschen als solcher gilt. Frucht und Ertrag der Weisheit (jenes ein vom Baume 3, 18., dieses ein von der

nicht weiter vor“) bemerkt und den sonst unbelegbaren Ausdruck in ihr Register der מלִין דְּכָל הָרָר לִיה כּוֹתִיב חֲלוּק (der Ausdrücke, deren jeder einzelne ohne gleichlautende Parallele ist) *Masora finalis* p. 62 aufgenommen haben.

Aussaat 3, 9 entnommenes Bild) heißt der Gewinn und Nutzen, den sie gewährt. Neben חֶרֶץ 8, 10. 3, 14 wird hier als feine Goldsorte פִּז genannt, kurz für יָדֵב מִפִּז gediegenes, aus der Erzstufe die es enthält losgesprengtes oder überh. ausgeschiedenes Gold, v. פִּז נֶצֶץ von Hartem gewaltsam losmachen; Trg. הַהָבָה אֲבִירֵיזִין Gold welches die Feuerprobe *obrussa* des Schmelztigels bestanden, griech. *ὄβρουζον*, pers. *ebriz*, arab. *ibriz*. In 19^b ließe sich wie auch 10^b נִבְדָּה als Präd. zu הַבִּינֵנִי fassen, aber das Gleichgewicht des Sinnes verlangt als Seitenstück zu dem מִדִּירֵץ וּמִפִּז 19^a etwas mehr als das bloße בִּסְכָּה. In v. 20 f. wird Gegenliebe selbst als Erwidrung der Liebe unter den Gesichtspunkt der vergeltenden Gerechtigkeit gestellt. Aber recompensative und communicative Gerechtigkeit fallen hier zusammen, wo es sich darum handelt, berechtigter reiner Liebe und Liebesbethätigung Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Solche Liebe heischt Gegenliebe, und nicht blos innerliche, sondern auch nach außen sich bethätigende. In diesem Sinne sagt die Weisheit v. 20, daß sie streng nach Gerechtigkeit und Recht verfare, und fügt v. 21 hinzu, worin sich dieses ihr Verfahren bewaise. Das *Pi.* הִלֵּךְ ist Ausdruck festen und steten Wandels, und בְּרוּךְ will sagen, daß sie in diesem ihrem Wandel nach keiner Seite abweiche. לְהַנְחִיל unterscheidet sich von בְּהַנְחִיל wie *ut possidendam tribuam* von *possidendam tribuendo*; jenes bez. die Richtung der Thätigkeit, dieses ihre Art und Weise, beides fällt wenn wir *ita ut* . . übers. ineinander.¹ Ueber den Ursprung des יֵשׁ s. zu 2, 7.; es bed. das Gegründetsein, also *substantia* und scheint hier wie dieses Wort im mittelalterlichen Latein und Romanischen (ital. *sustanza*, span. *substancia*) und wie im klassischen Griechisch *οὐσία* und *ὑπαρξις* (*τὰ ὑπαρχοντα*) Hab' und Gut zu bez. Da aber dieser Wortgebrauch sonst nicht vorkommt (weshalb Hitz. יֵשׁ = יֵשׁ ich hab's erkl.) und hier wo die Weisheit redet יֵשׁ sich mit וְיֵשׁ zusammendenkt, so wird es wenigstens reellen Besitz bed. (wie auch wir nicht jedwedes Eigentum, sondern Grundeigentum Realitäten zu nennen pflegen), solchen Besitz, welcher reellen Werth hat, und zwar nicht nach Cours und Taxe, sondern nach gesundem Urtheil, welches einen höheren als gemeinweltlichen Maßstab anlegt. Das *Pasek* zwischen לְהַנְחִיל und יֵשׁ will die zwei י auseinanderhalten und hat für לְהַנְחִיל אֶתְכִּי die Accentuation mit *Tarcha* und *Mercha* zur Folge (s. Accentsystem VI §. 4 vgl. *Thorath Emeth* p. 17 §. 3). Die Fortsetzung des Infinitivs im Finitum 21^b ist wie 1, 27. 2, 2 und allgewöhnlich.

Die Weisheit nimmt nun einen neuen Anlauf, ihr Recht auf Gehör und Gehorsam und Liebe der Menschen zu begründen. Wie der göttliche König in Ps. 2 seinen Widersachern das Selbstzeugnis entgegenhält: „Melden will ich von einem Rathschluß! Jahve sprach zu mir: Mein Sohn bist du; ich habe heute dich geboren“: so entfaltet die Weis-

1) Biesenthal combinirt das etymologisch schwierige הַנְחִיל mit נָחַל: zufließen machen, so daß נָחַל Ererbung im Untersch. von Erwerbung bed., weshalb auch נָחַלְתָּ im Untersch. von יָרַשְׁתָּ lieber das Erbe Vieler als des Einzelnen bezeichne.

heit hier ihren göttlichen Adelsbrief: sie stammt aus Gott vor aller Creatur und ist der Gegenstand der Liebe und Freude Gottes, so wie sie hinwieder den Gegenstand ihrer Liebe und Freude an Gottes Erde und insbesondere den Menschenkindern hat v. 22: *Jahve hat mich hervorgebracht als Erstling seines Weges, als frühestes seiner Werke ehem.* Die alten Uebersetzer geben כְּנִיָּהּ (mit *Kamez* bei *Dechî*, s. darüber zu Ps. 118, 5) theils durch Vv. des Schaffens wieder (LXX ἐκτίσε, Syr. Trg. כְּנִיָּהּ), theils durch Vv. des Erwerbens (Aq. Symm. Theod. Venet. ἐκτήσατο, Hier. *possedit*); als geschaffen erscheint die Weisheit auch, gewiß nicht ohne Bez. auf diese Grundstelle, bei Sirach 1, 4 προτέρα πάντων ἐκτίσται σοφία; 1, 9 αὐτὸς ἐκτίσεν αὐτήν; 24, 8 ὁ κτίσας με. In dem christologischen Streite gewann dieses Wort dogmengeschichtliche Bedeutung, indem man allgemein von der Identität der σοφία ὑποστατική (*sapientia substantialis*) mit der Hypostase des Gottessohns ausging. Die Arianer gebrauchten das ἐκτίσέ με als Beweis für ihre Lehre von dem *filius non genitus, sed factus* d. h. für dessen zwar vorweltliche, aber doch nicht ewige, sondern zeitanfängliche Entstehung, wogegen die Orthodoxen die Uebers. ἐκτήσατο bevorzugten und von dem ewigen Sein des Sohns beim Vater verstanden und sich mit dem ἐκτίσε der LXX durch Bez. desselben nicht auf das Wesen, sondern die Stellung abfanden (Athanasius: *Deus me creavit regem* oder *caput operum suorum*, Cyrill: *non condidit secundum substantiam, sed constituit me totius universi principium et fundamentum*). Aber 1) die Weisheit ist nicht selber Gott, sondern Gottes; sie hat der neutest. Offenbarung zufolge im Logos persönliches Dasein, aber ist nicht der Logos selbst; sie ist die Weltidee, welche, einmal entworfen, Gotte gegenständlich ist, nicht als todttes Schemen, sondern als lebendiges Geistesbild; sie ist das Urbild der Welt, welches aus Gott entstanden vor Gott steht, die Welt der Idee, welche das Medium zwischen der Gottheit und der Welt der Wirklichkeit bildet, die bei der Entstehung und Vollendung der Welt, so wie Gott diese haben will, betheiligte geistige Macht. Diese Weisheit personificirt hier der Dichter, er redet nicht vom persönlichen Logos, aber der weitere Offenbarungsverlauf weist ihre faktische Personification im Logos nach. Und 2) indem ihr der D. der Weltentstehung vorausgegangenes Dasein zuspricht, erklärt er sie, indem für vorweltlich und also vorzeitlich, ebendamit für ewig. Denn wenn er sie an die Spitze der Creaturen als deren erste stellt, so will er sie damit doch nicht selber zu einer weltlichen zeitanfänglichen Creatur machen; er rückt ihre Entstehung mit der Entstehung der Creatur nur deshalb zusammen, weil jene von vornherein auf diese bezogen ist und abzweckt; die Macht, welche wurde ehe Himmel und Erde wurden und bei der Entstehung der Erd- und Himmelswelt mitgewirkt hat, kann doch nicht selber unter die Kategorie der Creaturen um und über uns fallen. Ebendarum hat 3) die Uebers. mit ἐκτίσεν nichts gegen sich, es ist aber ein von der κτίσις Himmels und der Erde verschiedenes, weil zu dem Zwecke dieser κτίσις geschehenes κτίζειν gemeint, und sicher hat der D. mit Absicht nicht כְּנִיָּהּ, sondern כְּנִיָּהּ

geschrieben. Allerdings geht קנה wie alle Benennungen des Schaffens auf einen sinnlichen Wurzelbegriff zurück: den des Schmiedens (s. zu Gen. 4, 22) wie ברא auf den des Schneidens (s. zu Gen. 1, 1), aber an קנה haftet nicht in gleicher Weise das Merkmal der Zeitanfänglichkeit wie an ברא, welches immes göttliches Hervorbringen von bisher noch nicht Gewesenem ausdrückt. Das V. קנה vereinigt die Bedd. schaffen und sich etwas schaffen, bereiten *parare* (z. B. Ps. 139, 13) und sich etwas bereiten *comparare*, wie κτίζειν und κτᾶσθαι beide auf √kshi bauen zurückgehen und jenes *struere*, dieses *sibi struere* bedeutet. In dem קניי liegt also beides: daß Gott die Weisheit hervorgebracht und daß er sie sich zu eigen gemacht, freilich nicht so wie ein Mensch sich Weisheit von außen her zu eigen macht 4, 7. Aber der Begriff des Hervorbringens ist hier der durch den Zusammenhang erforderte nächste. Denn ראשית דרכו ist nicht s. v. a. ראשית דרכו (Syr. Trg. Lth.), wie Hier. sogar liest: *Ita enim scriptum est: ADONAI CANANI BRESITH DERCHO* (Ep. CXL ad Cyprian.), sondern es ist, wie die entscheidende Grundstelle Iob 40, 19 zeigt, zweiter Acc. des Objekts (LXX Aq. Symm. Theod.). Wenn aber Gott die Weisheit zum Erstling seines Weges d. i. seiner Schöpferthätigkeit gemacht hat (vgl. zum Begriff ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ Apok. 3, 14 und πρωτότοκος πάσης κτίσεως Col. 1, 15), so ist das Machen nicht als Erwerbung, sondern als ein diese Schöpferthätigkeit Gottes eröffnendes, auf sie abzielendes Hervorbringen zu denken, und dies wird auch durch das folg. חוללת (*genita sum*, vgl. Gen. 4, 1 קייתי *genui*) bestätigt. Hienach hat nun auch קדם das Präjudiz für sich, ein paralleler zweiter Objectsacc. zu sein. Die alten Uebers. fassen קדם alle als Präpos., aber der uns vorliegende Sprachgebrauch kennt es als solche nicht; es wäre ein Aramaismus, denn קדם Dan. 7, 7., häufiger קדם (Syr. Trg.), wird so gebraucht. Aber wie קדם räumliches und dann zeitliches Vornsein bed. (v. Orelli, Zeit und Ewigkeit S. 76), so läßt es sich auch von dem Gegenstand sagen, in welchem das Vornsein erscheint, also (nach Sir. 1, 4) προτέρων τῶν ἔργων αὐτοῦ (Hitz.). Erst in יצא (Jes. 48, 8 vgl. 40, 21) folgt eine Bestimmung des Wann, welche dann weiter ausführlich entfaltet wird v. 23: *Von Ewigkeit her ward ich eingesetzt, von Anbeginn, seit den Uransängen der Erde*. Darüber daß נסבתי nicht übersetzt werden kann: ich bin gesalbt = geweiht worden s. zu Ps. 2, 6. Aber auch die Uebers.: ich bin gewebt = gewirkt worden (Hitz. Ew. und schon einer der Griechen: ἐδιάσθην) empfiehlt sich nicht, denn das vom Embryo gebrauchte רָבַם Ps. 139, 15 liegt noch weit ab von dem metaphorischen Sinne, in welchem נָסַב = نسج *texere* hier auf die

Entstehung einer Person und sogar eines solchen Geistwesens wie die Weisheit übertragen sein würde; nicht einmal נסבתי, wie LXX liest (ἐθεμελίωσε με), läßt sich von einem solchen sagen. Richtig Aq. καταστάθην, Symm. προαχειρίσμαι, Hier. *ordinata sum*, aber ohne daß ersichtlich, wie נסבתי zu dieser Bed. kommt. Wörtlich, aber unverständlich Gr. Venet.: *λέχνυμαι*, wonach (vgl. Sir. 1, 10) Böttch.: ich bin ge-

gossen = gestaltet worden, aber sich selber sagend, daß dieses Bild zur Personification nicht paßt; auch ist nicht wahrsch., daß der Verf. das in diesem Sinne von Götzenbildern übliche Wort auf die Entstehung der Weisheit übertragen habe. Der Sachverhalt ist der daß das von königlichem Salben oder Weißen so wenig als *סִיָּה* übliche *נִסָּה* ebenso wie *נִצָּן* (*הִצָּן*), *נִצִּין*, (*הִצִּין* Seule) und *נִצָּן* (*הִצָּן*) von der Bed. des Hingießens in die des Hinstellens und Bestellens übergeht; die vermittelnde Vorstellung scheint, da *נִסָּה* Dan. 11, 8 wie *נִסָּה* das Gußbild und im Syr. massiv bed., die des Metallgusses zu sein. Die jüdischen Ausleger bemerken in Zusammenhalt mit dem Fürstennamen *נִסָּה* ganz richtig (obwol ohne etymologische Einsicht), daß Einsetzung in fürstliche Würde gemeint ist. Von den drei Synonymen der *aeternitas a parte ante* weist *נִסָּה* rückwärts in unabsehbare Ferne, *נִצָּן* in den Weltanfang, *נִצָּן* nicht in die Zeiten welche der Entstehung der Erde vorausgingen, sondern in die ältesten Zeiten ihrer allmählichen Entstehung selber; dieses *נִצָּן* dem hebr. Sprachbewußtsein gemäß wiederzugeben ist unmöglich: es ist ein zeitlicher Extensivplural Böttcher §. 697. Das wiederholte *נִן* will übrigens nicht sagen, daß Ursprung und Hoheit der Weisheit mit der Grundlegung der Welt zusammenfielen, sondern daß sie als diese geschah bereits vollendete Thaten waren. Dieses ihr vorweltliches Dasein kommt zu noch unzweideutigerem Ausdruck v. 24—26: *Als die Wasserschwalle noch nicht waren, ward ich geboren, als die Quellorte noch nicht waren, die mit Wassern beladenen; ehe denn die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln ward ich geboren, als er noch nicht ausgewirkt hatte Erd' und Fluren, und die Summe der Staubtheile des Erdkreises.* Die Schilderung ist dichterisch und läßt der Fantasie ziemlichen Spielraum. Anschluß an Gen. c. 1 ist nicht ersichtlich. Bei *נִסָּה* ist nicht an die ungebändigten Urgewässer gedacht, sondern wie auch 3, 20 an die innerirdischen Wasservorräthe, und demzufolge bei *נִצָּן* nicht an die Quellen des Meeres auf dessen Boden (Ew. nach Job 38, 16), sondern an die Quellen oder Quellorte (denn *נִצָּן* ist *n. loci* zu *נִצָּן* Quelle als Auge der Erde, s. Gen. 16, 7), mittelst welcher die innerirdischen Wasser sich der Erde droben mittheilen (vgl. Gen. 7, 11 mit 49, 25). *נִצָּן* ist ausmalendes Epitheton zu *נִסָּה*, welches ungeachtet seines weiblichen Plurals als Masc. construiert wird (vgl. 5, 16). Die Masora unterscheidet das dreimal vorkommende *נִצָּן* (Jes. 23, 8. 9) seiner Schreibung nach nicht. Die Schreibung *נִצָּן* (welche wie *נִצָּן* *bāttim* Metheg fordern würde) ist zu verwerfen; es ist überall *נִצָּן* (Ew. §. 214^b) mit *Pathach* bei folg. *Dagesch* zu schreiben, wie auch Kimchi *Michlol* 61^b verstanden sein will. Kimchi glossirt *נִצָּן* was Gr. Venet. der sonstigen Bed. des *נִצָּן* gemäß *πηγαῖς δεδοξαμένων ὑδάτων* wiedergibt (wie auch Böttch.: die geehrtesten = herrlichsten), aber Meiri Immanuel u. A. urtheilen richtig, daß das Beiwort hier nach Gen. 13, 2. Job 14, 21 (an letzterer Stelle aber bed. *נִצָּן* nicht „zahlreich s.“) zu verstehen sei: beschwert = in reichem Maße ausgestattet. Mit *נִצָּן* im (noch) Nichtsein wechselt v. 25 *נִצָּן*, ein Subst. welches Abschneidung vom Vorhandensein (s. zu Gen. 2, 5) und dann

als Partikel *nondum* oder *antequam*, mit אֲדָמָה immer *antequam* bed., und in v. 26 עַד-לֹא so lange noch nicht (auch dieses urspr. ein Subst. v. עָדָה in der Bed. Fortgang). Bei הִתְקַבֵּעַ (wie Iob 38, 6 v. קָבַע in etwas auf- oder eindrücken *imprimere, infigere*) fragt man sich: wohinein? Wol nicht: in die Tiefen der Erde, sondern wie der Karäer Ahron b. Joseph antwortet: $\text{אֶל קֶרֶקַע הַיָּם}$ in den Meeresboden, denn aus den Wassern stiegen sie empor Ps. 104, 8 (vgl. zu Gen. 1, 9). אֶרֶץ וְחַצְרוֹת ist entw. Verbindung des Ganzen mit seinem Theile: *terra cum campis* oder אֶרֶץ gewinnt durch diese Zusammenstellung den Sinn bebauten Landes, während הַחֲצוֹת die Strecken un bebauten Landes oder des freien Feldes außerhalb der Städte und Dörfer (vgl. בְּרִיָּה , בֵּר bed. (Fl.), s. Iob 5, 10. 18, 17 (wo wir „in der Steppe weit und breit“ übersetzt haben) und über den Grundbegriff oben zu 5, 16. Synonym mit אֶרֶץ als Gegens. zu הַחֲצוֹת ist הַבֵּל , welches wie יְבוּל Ertrag v. בָּל herkommt und also das Erdreich als fruchttragendes (wie אֶרְמָה eig. den Humus als Erdüberzug) bez. Hienach empfiehlt es sich, unter עֲפָרוֹת mit Ew. „den wie zerstreut auf den Landfluren liegenden Haufen der vielen Schollen des fruchtbaren Ackerlandes“ zu verstehen. Auch Hitz. übers.: „die ersten Schollen des Erdreichs.“ Wir leugnen nicht, daß עֲפָרוֹת Erdschollen d. i. in sich zusammenhängende Erdstücke bedeuten könne, wie Iob 28, 6 עֲפָרוֹת זָהָב Goldstufen d. i. goldhaltige Erd- oder Erzstücke bed. Aber für Erdscholle hat die Sprache die Nomm. רֶגֶב und מְגִרְפָּה , und wenn man עֲפָרוֹת , diesen Plur. des collectivbegrifflichen עָפָר (Staub als Masse), welcher wie von einem *n. unitatis* עֲפָרָה herkommt, und רֹאשׁ , welches unter andern Bedd. sowol in Prosa als Poesie auch die der Summe d. i. des Haupt- oder Totalbetrags hat (vgl. رأس المال , das Capital, τὸ κεφάλαιον), neben einander liest: so ergeben die zwei Wörter in ihrer Wechselbeziehung den Sinn der Summe der einzelnen Theile des Staubes, gleichsam der Staubatome (Coec. Schult. *summam pulverum orbis habitabilis*), und Fl. bemerkt richtig, daß andere Erklärungen, wie *ab initio pulveris orbis, praecipua quaeque orbis terrarum, primordia pulverum orbis, caput orbis terrarum* (d. i. nach Raschi: den ersten Menschen, nach Umbr.: den Menschen überhaupt) die Wahl des Plurals עֲפָרוֹת unbegriffen lassen. Ehe diese Creaturen entstanden, war die Weisheit, wie sie selbst sagt und nachdrücklich wiederholt, schon geboren; הוּלָלְתִּי ist das Passiv des פִּיל הוּלַל , welches unter Kreisen d. i. sich Winden, mit Schmerz gebären (Aq. Theod. ὠδινύθηεν , Gr. Ven. 24^a πέπλασμαι , 25^b ὠδίνημαι), dann aber poet. überhaupt gebären, hervorbringen bed. (25, 23. 26, 10). Aber nicht allein ihr Dasein ging der Grundlegung der Welt voraus, sie war auch beim Schöpferwerk mitwirksam betheilig v. 27: *Als er die Himmel herrichtete war ich dabei, als er einen Kreis abmaß um des Wasserschwalles Spiegel.* Wieder ein Hauptsatz, mit zwei Zeitbestimmungen bekleidet. Das Ortsadv. שָׁם läßt sich, zumal dichterisch, für אֵי *eo tempore* (arab. هنا im Untersch. v. هنا *eo loco*) gebrauchen, aber hier hat es

örtlichen Sinn, welcher den zeitlichen einschließt: die Weisheit war dabei als Gott die Welt schuf, und war also damals längst schon ins Dasein getreten, so wie der Knecht Jahve's Jes. 48, 16 mit eben solchem **אֲנִי** sagt, daß er dabei ist, seit die Völkergeschichte die mit Cyrus begonnene neue Wendung genommen. **הָיָה** bed. feste Stellung oder bestimmte Richtung geben. So Iob 28, 27 von der Weisheit selbst, die der Schöpfer sich als Muster (Ideal) hinstellte, hier wie Jer. 10, 12. Ps. 65, 7 von der Auf- und Herstellung im Weltganzen. Im Parallelgliede scheint **הָיָה**, entsprechend dem **אֲנִי**, den Himmelskreis oder das Himmelsgewölbe (Iob 22, 14) bezeichnen zu sollen, welches (so sagt man) nach der Vorstellung der Hebräer wie bei Homer als eine Halbkugel auf den äußersten Enden der mit Wasser umgebenen Erdscheibe ruhe und also auf den Gewässern aufliege. Aber man sehe Hupfeld zu Ps. 24, 2 — diese Vorstellung von dem die Erde umgürtenden Okeanos wird in das A. T. hineingetragen, ohne sich aus ihm begründen zu lassen. LXX (*καὶ ὅτε ἀφώριξε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμου*) scheint **הָיָה** von den oberen Wassern zu verstehen; aber **הָיָה** heißen diese nie, eher könnte **הָיָה** Iob 9, 8. 36, 30 den Himmels-ocean bez. Die Grundstelle, nach welcher die unserige auszulegen sein wird, ist Iob 26, 10 **הָיָה** eine Schranke hat er abgezirkelt ob der Wasserfläche d. h. über dieser einen ihr Gebiet abgrenzenden Kreis beschreibend. So hier mit Vertauschung der Functionen der zwei Wörter: **הָיָה** als er absteckte einen Kreis über des Wasserschwalles Fläche, um näml. diesem d. i. den Meeren, Quellen, Flüssen, in denen das unterhimmlische Gewässer als oberirdisches hervortritt, einen festen Bezirk (**מִקְרָה** Gen. 1, 10) anzuweisen. **הָיָה** bed. *incidere, figere* feststecken, bemessen, consigniren und geradezu zeichnen, was mittelst fester Eindrücke des Griffels oder Grabstichels geschieht. Hier aber ist dieses doppelantige Verbum entdagessirt, um zwischen dem Infinitiv und dem Substantiv **הָיָה** (seine Satzung oder Schranke) zu unterscheiden; denn correkte Texte haben **הָיָה** (*Michlol* 147^a) und obgleich ein Monosyllabum folgt findet doch kein Tonrückgang statt, nach der Regel, daß die auf *o* auslautenden Wörter ihre Ultimabetonung in diesem Fall behaupten (z. B. **מִשְׁמָה** אל Num. 24, 23). Auch Fl. entscheidet sich zuletzt für die Erklärung: *quum delinearet circulum super abyssu* als er den Bereich des Meeres gleichsam mit dem Zirkel absteckte. In v. 28 f. kehren diese zwei Züge des Welterschöpfungsbildes wieder (die Entstehung des Firmaments und die Eindämmung der unteren Wasser); man sieht daran daß die Rede, von einem neuen Hauptsatze getragen, hier von neuem anhebt v. 28—31: *Als er festigte die Aetherhöhe droben, als er bändigte des Wasserschwalles Quellen; als er dem Meere seine Schranke setzte, daß die Wasser nicht überschritten sein Geheiß, als er abmaß der Erde Pfeiler: da war ich bei ihm als Werkmeister und war eitel Ergötzen Tag für Tag, spielend angesichts seiner allezeit, spielend auf dem Erdreich seiner Erde und mein Ergötzen habend an den Menschenkindern.* Wir haben **שָׁחָה** wie Symm. *αἰθέρα* übers., denn es heißen so (**שָׁחָה** *سحق* zerreiben, dünn

machen) die feinen durchsichtigen Luftschichten oberhalb der herabhangenden Wolken — ein poet. Name des Firmaments רָקִיעַ. Die Befestigung אָמץ ist nicht local, sondern innerlich gemeint: von der auf Dauer eingerichteten Ausspannung des Himmelsraums oberhalb der Erde (Ausdruck wie Ps. 78, 23). In 28^b bemerkt die Masora den Plur. עֲיֹנוֹת statt עֲיֹנוֹת mit לִיהַ as Unicum (vgl. *Michlol* 191^a); der Lautübergang ist wie in עָלִיתָ aus *galajta*. Der Inf. עֲיֹנוֹ scheint auf den ersten Blick trans. gefaßt werden zu müssen, wie ihn LXX u. Trg. bis Gr. Ven. u. Lth. (*da er festiget die Brünnen der tieffen*) gefaßt haben. Elster glaubt daran festhalten zu sollen, weil בָּ hier durchweg Schöpferthätigkeit einführt, und an sich ist trans. Gebrauch des עֲיֹנוֹ, wie das arab. عَزَّى zeigt, wol möglich: als er sein עָנִי gegen die מַיִם עֲיֹנוֹ (Jes. 43, 16) setzte. Aber die fehlende Subjektsbezeichnung spricht dafür daß dieses Verbum hier wie überall sonst Intransitiv ist, nur darf man nicht mit Hitz. u. A. übers.: als die Quellen der Flut wild anstürmten, sondern, da 28^b wenn nicht eine Schöpferthätigkeit doch ein Schöpferwerk besagen muß, entweder wie Ew. mit Bezug auf מַעֲזֵי Festung: als sie fest wurden, oder besser wie Fl. mit Bezug auf מַיִם עֲזִיזִים: als sie mit Macht, mit starker Fülle hervorbrachen. Ob das Suff. von בָּרָקוֹ 29^a auf das Meer oder auf Jahve zurückgeht, entscheidet sich nach dem gleichlaufenden פִּיר. Wenn dieses s. v. a. sein Gestade wäre (vgl. Ps. 104, 9), so gingen beide Suff. auf das Meer, aber der Rand des Meeres oder eines Flusses heißt טֶפֶחַ, nicht פֶּה, welches nur *ostium* (Mündung), nicht *ora* bed. Auch Jes. 19, 7 wird zu übersetzen sein: an der Mündung des Nil, und daß פִּי Ps. 133, 2 den unteren Saum bezeichnen kann, kommt daher daß der Leibrock unten wie oben ausmündet d. i. offen ist. So werden also beide Suff. auf Gott zu beziehen und פִּיר nach Iob 23, 12 zu beurtheilen sein. Der Satz 'וּמִיָּם וּמִיָּם entspricht in periodisirender Rede einem Satze mit *ut* Ew. §. 338. בָּרָקוֹ ist gleiche Form, nur *plene* geschrieben, wie v. 27 בָּרָקוֹ = בָּרָקוֹ = בָּרָקוֹ.¹ In dem diese Zeitbestimmungen sich unterordnenden Hauptsatze v. 30 fragt es sich vor allem was אָמֶן bed. Hofmanns (Schriftbew. 1, 97) „stetiglich“ (*inf. abs.* in adverbiieller Bed.) ist ein sinniger Einfall, aber אָמֶן wahren steckt zwar in אָמֶן, ist aber übrigens in diesem Sinne, welchen אָמֶן vertritt, nicht gebräuchlich. Auch מְהִימָנָה (glaubend, vertrauend) des Trg. (Gr. Ven. sogar *πίστις*, als ob er אָמֶן hieße) ist sprachlich unzulässig, dem aramäischen *haimēn* entspricht hebr. הֵאֱמִין. Es ist nur zweierlei möglich: entweder bed. אָמֶן *opifex* oder *alumnus*. Die Bed. *alumnus* (Aq. *τιθηνομένη*, Meiri und Malbim: אָמֶן בְּחֵן הָאֵל *ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ θεοῦ*) würde das Wort von אָמֶן stützen, festigen, pflegen aus gewinnen; die Form hätte passiven Sinn (Symm. Theod. *ἐσθηγομένη*), wie גָּדֹל gedreht, gedrunken, stark, groß und נָקַד punktirt (mit wandelbarem *a*, versch. v. der Form גָּדֹד Jes. 1, 17), und אָמֶן würde sich in der Bed. Pflegling, Zögling,

Man könnte sie auch für erweicht aus בָּרָקוֹ ansehen, aber daß שָׁרִי Ps. 92, 12 aus שָׁרִי erweicht sei, oder הוֹרִי Gen. 49, 26 aus הוֹרִי, ist keineswegs gewiß.

Liebling (Schult. Euchel Elster u. A., auch Raschi AE Kimchi, welche alle in אֲמִין den Sinn der Erziehung גִּידוּל finden) zu אֲמִין gepflegt Thren. 4, 5., אֲמִין Pfleger und אֲמִינָה Pflegerin stellen. Zusammenhangsgemäß ist diese Wortbed., denn die Weisheit erscheint weiterhin als Gottes Kind, als welches sie vor ihm ihr freudvolles Spiel hatte und besonders Gottes Erde, wo sie sich der Menschen freute, zu ihrem Spielplatz erkor. Aber ebendeshalb weil dies weiterhin gesagt wird verlieren wir auch nichts wenn אֲמִין anders zu fassen sein sollte. Und es ist anders zu fassen, denn die Weisheit ist dem קִנִּי und zweimaligen הִיגְלָתִי zufolge Gottes eignes Kind, die Bezeichnung אֲמִין aber würde ihn zum אֲמִין der Weisheit machen und das Kind, welches ein אֲמִין trägt Num. 11, 12 und pflegt Est. 2, 7., ist nicht sein eignes. Es kommt hinzu, daß אֲמִין in dieser Bed. ἀπαξ λεγόμενον wäre, wogegen es in der Bed. *opifex* Jer. 52, 15 (s. dort Hitz.) wirklich vorkommt; diese Bed., für welche sich Ew. Hitz. Brth. Zöckler entscheiden, liegt auch dem ἀφούροισα der LXX, מַחֲכָא des Syrers, *cuncta componens* des Hier. und der Bezeichnung der Weisheit als ἡ τῶν πάντων τεχνίτις Weish. 7, 21 zu Grunde. Der Werkmeister heißt אֲמִין, wofür Hohesl. 7, 2 אֲמִין oder vielmehr אֲמִין (*ommân*), aram. und mischnisch אֲמִין, wol nicht als der den man mit etwas betraut, auf den man sich in einer Arbeit verläßt oder verlassen kann (Fl. zu u. St.), sondern von אֲמִין fest s. als der in seiner Kunst fest ist, wie viell. auch die rechte Hand den Namen יָמִין als der *artifex* unter den Gliedern hat; das Wort kommt auch als Eigenschaftswort in der Bed. „kundig, geschickt“ vor und bildet vorliegendem Sprachgebrauch nach ein Femin. nur deshalb nicht, weil das Handwerk (אֲמִינָה) Männer- nicht Frauensache ist; auch im Griech. hat δημιουργός in dem Sinne von τὰ δημιουργία (εἰς τὸ δημιουργεῖν) ἐργαζόμενος kein Femin., und im Lat. ist *artifex* als Subst. (z. B. bei Plinius: *artifex omnium natura*) wie als Adj. doppelgeschlechtig. Es ist also ganz in Ordnung, daß wir אֲמִין und nicht אֲמִינָה (n. d. F. אֲמִינָה) lesen; auch im Deutschen würden wir fehlgreifen, wenn wir „Werkmeisterin“ (Hitz.) übersetzten, denn es will gesagt sein, daß sie die Stelle eines Werkmeisters bei ihm einnahm, wobei vorzugsweise an die Kunstleistungen eines חָרָשׁ gedacht ist. Diese Selbstbezeichnung dieser Weisheit tritt hier wolvermittelt auf, denn nachdem sie gesagt hat, daß sie aus Gott geboren worden ist, ehe die Welt ward, und daß sie zugegen war, als diese wurde: beantwortet nun dieses אֲמִין die Frage, worauf Gott sein Absehn hatte, als er der Weisheit ihr sonderliches Dasein gab, und in welcher Eigenschaft sie der Weltschöpfung assistirte: sie war es, welche die in Gottes Schöpferwillen urständenden und durch sein Schöpfergeheiß in Bewegung gesetzten Schöpfungsgedanken aus ihrer idealen Wirklichkeit in reale umsetzte und gleichsam die Entwürfe der einzelnen Creaturen künstlerisch ausführte; sie war die Mittelursache, war die demiurgische Macht, deren sich die göttliche Schöpferthätigkeit bediente, wie 3, 19 gesagt wird: Jahve hat בְּחִמָּה die Erde gegründet und wie das jerus. Targum Gen. 1, 1 in Zusammenhalt mit Spr. 8, 22 übers.: בְּחִיכָמָא בְּרָא יְיָ נְתַת שְׂמִיָּא וְנָתַת אֲרָמָא. Aber — das ist nun die Frage —

fügt sich die weitere Gedankenfolge dieser Deutung des *אמן*? Um was folgt nicht miszuverstehen, müssen wir uns vorerst vergegenwärtigen daß wenn *אמן* den Pflegling bedeutete, die Weisheit doch im Folgenden nicht als kleines Kind (Num. 11, 12) gedacht sein könnte, denn das wäre eine Vorstellung ohne Sinn; Spielen kommt allerdings der Jugend zu, aber, wie beispielsweise 2 S. 2, 14 zeigt (wo *שחק לפני* von Kampfspielen junger Krieger vor dem Feldherren gesagt ist), nicht ausschließlich kleinen Kindern. Sodann hüte man sich, *שְׂעִשְׂעִירִים* mit LXX Syr. im Sinne von *שְׂעִשְׂעִירִי* zu fassen, was von Targ. Hier. Venet. Lth. glücklich vermieden wird; denn nicht was die Weisheit für Jahve, sondern was sie in sich selbst ward, wird hier gesagt: der Ausdruck will nach Ps. 109, 4 (vgl. Gen. 12, 2) beurtheilt sein, wo Hitz. richtig übers.: „ich bin ganz Gebet“, Böttcher aber in einer für seine Auslegungsmanier charakteristischen Weise „ich bin Schmiere“ beliebt (s. Neue Aehrenlese Nr. 1222). Es ist das Ergötzen gemeint, welches ihr diese mittlerische Betheiligung an Gottes Schöpferwerk gewährte, die Freude am Schaffen, in der sie aufging. Das Pluralet. *שְׂעִשְׂעִירִים* ist hier nicht nach Jer. 31, 20., sondern nach Jes. 11, 8. Ps. 119, 70 zu verstehen, wo sein Stammwort, das Pilpel *שָׂעִשַׁע* (von der Grundbed. des Streichelns *demulcere* ausgehend) intransitiv: irgendwo oder an etwas sein Ergötzen haben, sich vergnügen bed. — ein Synonym zu dem Begriffe des Spiels (vgl. aram. *שָׂעַע* *Ethpe.* spielen, *Ethpa.* plaudern), denn Spiel ist im Gegens. zur Arbeit eine Beschäftigung die auf Vergnügen abzweckt. Aber auch die Arbeit d. i. die Beschäftigung, die etwas Nützliches zu schaffen bezweckt, kann einem Spiele gleich werden, wenn sie keine Anstrengung kostet oder wenn die Anstrengung, die sie kostet, ganz und gar hinter das Vergnügen zurücktritt, welches sie gewährt. So ging die Weisheit tagtäglich d. i. während des ganzen Schöpfungsverlaufes in eitel Wonnegeuß auf und die Rührigkeit, mit welcher sie die Schöpfungsgedanken in Wirklichkeit umsetzte, war ein fröhliches Tummeln angesichts des Gottes ihres Ursprungs, dessen Geheiß sie in kindlicher Ergebenheit folgeleistete, vgl. 2 S. 6, 21., wo David sein Hüpfen und Springen vor der Bundeslade her ein *שִׁחַק לְפָנֵי ה'* nennt. Mit Vorliebe aber trieb sie ihr wonnigliches Spiel in der Erdwelt, was sich aus dem persischen Minokhired erläutern läßt, welcher die Weisheit ganz so wie hier das Spruchbuch personificirt und unter anderem von ihr sagt: „Die Schöpfung der Erde und ihre Mengung mit Wasser, das Aufgehen und Wachsen der Bäume, alle die verschiedenen Farben, der Geruch, der Geschmack und das Angenehme jedes Dings — alles das ist vorzugsweise die Ausstattung und Werkstellung der Weisheit.“¹ Auch dort sagt sie, daß sie vor allen himmlischen und irdischen Wesen zuerst mit Ormuzd gewesen ist und daß alles Himmlische und Irdische durch sie entstanden und auch im Bestande erhalten bleibt — die Erde aber war innerhalb des Weltganzen der liebste Gegenstand ihrer Spiellust, diese gründen zu helfen (3, 19) war ihr Lieblingsgeschäft, diese auszu-

1) s. Spiegel, Grammatik der Pârsisprache S. 162 vgl. 182.

gestalten und mit der Mannigfaltigkeit der ihr bestimmten Wesen zu versehen war ihrer Schöpfungskraft der angenehmste Spielraum. Denn die Erde ist die Wohnstätte der Menschen, und die Herzenslust der Weisheit war gerade bei (אֶרֶץ Präpos.) den Menschenkindern, bei diesen fand sie ihren Hochgenuß, diese waren ihr eigentlicher und liebster Wirkungskreis. Da hiermit die Aussage der Weisheit über ihren Antheil an der Welterschöpfung schließt, so ist in v. 31 das innige Verhältniß gemeint, welches sie damals zur Erde und Menschheit einging und seitdem bis heute fortführt. Der Erde wendete sie ihre Liebe um des Menschen willen zu, und dem Menschen als dem nicht bloß körperlichen, sondern zugleich geistigen Wesen, welchem sie ihr Inneres erschließen und den sie, wenn er sie in sich aufnimmt, zu Gott emporrücken kann (Weish. 7, 27). Ausdrückliche Beziehungen auf Gen. c. 1 oder 2 finden sich hier nicht. Man wird also bei יוֹם יוֹם (Tag für Tag wie Gen. 39, 10 vgl. Est. 2, 4 יוֹם יוֹם) nicht an die sechs Schöpfungstage zu denken haben. Indem aber die ganze Schilderung sich zu בְּנֵי אָדָם als ihren Schwerpunkt herabsenkt, deutet sich an, daß die Schöpfung im Menschen zu ihrem Schlusse und also Ziele gekommen ist. Die Verbindung אֶרֶץ הָבֵל ist wie Iob 37, 12., wo אֶרֶץ אֶרֶץ für אֶרֶץ ganz so wie אֶרֶץ אֶרֶץ u. dgl. ein urspr. Accusativ mit erloschener Bed. ist.

Nachdem die Weisheit in v. 22—31 die Begehrungswürdigkeit ihrer Gemeinschaft aus ihrer mittlerischen Stellung zwischen Gott und der Welt begründet hat, beginnt mit וְשִׁמְעוּ בָנִים שְׁמִיעִי-לִי wie 7, 24. 5, 7 der paränetische Schlußtheil ihrer Rede v. 32 f.: *Und nun, Söhne, höret auf mich, und Heil denen die meine Wege einhalten.* Die LXX läßt v. 33 weg und beseitigt das durch sein וְ störende וְאֲשֶׁר 32^b durch Umstellung der Stichen. Aber dieses וְאֲשֶׁר ist ähnlich wie das καὶ παρα-
 ptos Mt. 11, 6.; die organische Verknüpfung latitirt, wie Schleiermacher (Hermeneutik S. 73) es treffend ausdrückt, in der bloß anreihenden, der begründende Satz stellt sich hier mit וְ dem zu begründenden an die Seite, statt mit כִּי sich ihm unterzuordnen. Einen solchen Exclamativsatz mit אֲשֶׁר lasen wir schon 3, 13.; dort folgte als regierter Genitiv אֲדָם, hier bildet ein ganzer Satz (statt der sonst üblichen Participialconstruction שְׁמִיעִי רַכִּי diesen Genitiv Ges. §. 123, 3 Anm. 1. Die Aufforderung 32^a und ihre Begründung 32^b wiederholen sich entfalter in v. 33—36: *Höret Zucht und werdet weise, und entzieht euch nicht. Heil dem Menschen der auf mich höret, zu wachen an meinen Thüren Tag für Tag, zu warten der Pfosten meiner Pforten. Denn wer mich findet, hat Leben gefunden und hat sich Gunst seitens Jahve's verschafft. Und wer mich verfehlt, thut sich selber Leid an, alle die gegen mich gehässig lieben den Tod.* Der Imper. שְׁמִיעִי 33^a (et sapite) ist nach 4, 4 וְהִירָה vgl. das Chethib 13, 20 zu beurtheilen; man sieht dies aus dem folg. וְאֶל-הַפְּרִיז, zu welchem nach 15, 32 wie 4, 13 zu אֶל-תִּתֵּן als Obj. מוֹסֵר hinzuzudenken ist: und schlägt nicht in den Wind (ne missam faciatis, s. über פִּרַּי zu 1, 25), näml. die Zucht (disciplinam). Das hier auf שְׁמִיעִי folgende אֲשֶׁר verhält sich zu diesem ebenso motivirend wie das ebenso auf שְׁמִיעִי folgende וְאֲשֶׁר 32^b; man

hat laut Masora אָשֵׁר mit *Mercha* und bei der ersten Silbe *Gaja* zu schreiben (s. Baer, *Thorath Emeth* p. 26. 29 vgl. zu Ps. 1, 1). לָשָׁקֵד bed. zu wachen nicht im Sinne von *ad vigilandum*, sondern *vigilando* wie Jes. 5, 22. 30, 1. Ew. §. 280^d. Im Untersch. von הָעֵיר, welche das Wachen als Folge des Ausgeschlafenhabens oder der Unterbrechung des Schlafes bez., heißt שָׁקֵד das Wachen als Zustand und zwar als solcher in dem man sich willentlich behauptet (Psychol. S. 275), das intentionelle Wachen (vgl. شَقِيقٌ mit durchbohrenden Augen etwas fixi-

ren), mit עַל des Orts und Objekts und Ziels, worauf es sich richtet (Jer. 5, 6 vgl. הָעֵיר Iob 8, 6). Die Plurale הָלְלוּ (fores, wie הַמִּזְוֹת Jer. 1, 18 *moenia*) und פָּתְחוּ sind amplificirende Plur. der Ausdehnung, die Vorstellung eines Palastes oder Tempels nahe legend; מִזְוֹת (*postes portae, in quibus cardines ejus moventur* v. וַיֵּי sich hin- und herbewegen) will sagen, daß der von dem die Rede ist sich in nächster Nähe des Eingangs hält, um den Augenblick, wo er sich aufthut oder die dort Wohnende sich zu sehen gibt, nicht zu verfehlen. „Das Bild ist von dem Hofdienste hergenommen: die Weisheit wird von ihren Schülern gleichsam wie eine Königin oder hohe Patronin cultivirt, vgl. Samachschari's Goldne Halsbänder, Spruch 35: Heil dem Menschen, der nur an Gottes Thürringe rüttelt und der keinen Nagel breit von Gottes Schwelle weicht“ (Fl.). In v. 35 wird die Seligpreisung des Verehrers der Weisheit begründet. Das *Chethib* lautet כִּי מִצָּא מִצָּא חַיִּים, aber der Uebergang in den Sing. 35^b ist hart und häßlich, das *Keri* betrachtet mit Recht das zweite מִצָּא als versehentliche Wiederholung des ersten und substituirt כִּי מִצָּא מִצָּא חַיִּים, womit das וְחִתָּא der Antithese stimmt. Ueber מִצָּא, wofür minder genau meistens מִצָּא (nur mit *Dechi* ohne *Metheg*) geschrieben wird, s. Accentuationssystem VII §. 2. הָפִיק herausbekommen = erlangen wechselte mit מִצָּא schon 3, 13 (s. dort); es wird seinem Etymon gemäß mit מִן dessen verbunden, von oder bei dem man etwas erlangt, hier wie 12, 2. 18, 22 Gottes Wolgefallen: *favorem a Jova impetravit*. הַטָּא 36^a könnte zwar „mein Sündigender = der an mir Sündigende (הַטָּא לִי)“ bed., wie קָמִי häufig s. v. a. קָמִים עָלַי ist, aber der Gegensatz von מִצָּא setzt es außer Zweifel, daß הַטָּא hier in seiner ältesten Bed. steht: etwas verfehlen, wonach man läuft (19, 2), sucht (Iob 5, 24), schießt (*Hi. Richt. 20, 16*) u. s. w., *id non attingere quod petitur*, arab. أخطا fehlen *opp. أصاب* treffen (Fl.). Eben weil es der Begriff der Verfehlung ist, welcher, ethisch gewendet, in den der Sünde und Verschuldung (des „Fehls, Fehlers, Fehltritts“) übergeht, kann הַטָּא nicht allein mit dem Acc. des Sache, an welcher man sich vergeht Lev. 5, 16., sondern auch mit dem Acc. der Sache, welche man verwirkt d. i. verfehlt und verliert 20, 2 vgl. Hab. 2, 10., verbunden werden, so daß mit הָיָם נִפְשִׁי (*animae suae h. e. sibi ipsi injuriam facit*) nicht allein מָאָס נִפְשִׁי 15, 32 (*animam suam nihili facit*), sondern auch הָיָה נִפְשִׁי 20, 2 (*animam suam pessumdat*) sinnverwandt ist. Wer die Weisheit verfehlt, indem er einen andern Weg als den Weg zu ihr einschlägt, der handelt selbstmörderisch, mit andern Worten: alle die

welche die Weisheit geflissentlich hassen (*Pi.*), lieben den Tod, denn die Weisheit ist der Baum des Lebens 3, 18., Weisheit und Leben sind eins 35^a, wie die menschlich erschienene Weisheit Joh. 8, 51 sagt: wer mein Wort hält, wird den Tod nicht sehen ewiglich. An dem Logos hat die Weisheit ihre für sich seiende Existenz, in ihm hat ihre Personification ihre Berechtigung und ihre Wahrheit.

Funfzehnte einleitende Spruchrede c. IX.

Eine doppelte Einladung: die der Weisheit und ihrer Nebenbuhlerin, der Thorheit.

Die vorige Rede pries diejenigen selig, welche am Portale der Weisheit ihren Standort genommen, ihrer Erscheinung und ihres Winkes gewärtig. Es gibt also ein Haus der Weisheit wie ein Haus Gottes Ps. 84, 11 und wenn nun von einem Hause der Weisheit und von der Einladung zu dem Gastmahle darin (ähnlich wie in der Parabel Mt. c. 22 von der Einladung zu dem Hochzeitsmahle des Königssohns) die Rede ist, so kommt das nicht unvermittelt v. 1—3: *Die Weisheit hat sich ein Haus gebauet, ausgehauen ihrer Seulen sieben, hat geschlachtet ihr Schlachtvieh, gemischt ihren Wein, auch gedeckt ihren Tisch, hat ausgesandt ihre Dienerinnen, lüdt ein auf den Höhenrücken der Stadt.* Ueber חֲזָנוֹת s. zu 1, 20. Es ist ein plur. *excellenciae*, welcher eine Abart des plur. *extensivus*. Weil Ausdruck einer mehrheitlichen Einheit verbindet er sich (wie meist auch אֱלֹהִים *Deus*) mit dem Sing. des Prädicats. Die Perfecta zählen auf was die Weisheit alles gethan hat, um ihre fort und fort ergehende Einladung vorzubereiten. Wenn wir eine Parabel vor uns hätten, so würden die verumständenden Perf. in historisches תַּחֲצִית auslaufen; es ist aber, wie das Fiens תִּקְרָא zeigt, ein allegorisches Gemälde der Veranstaltung und des Vollzugs von gegenwärtig Wirklichem. Statt בָּנְתָה בֵּיתָה heißt es בָּנְתָה בֵּיתָה, indem das Haus schon im Entstehen als das ihrige vorgestellt wird, und ^{1b} ließe sich zwar übers.: sie hat ausgehauen ihre sieben Seulen (Hitz.), genauer ihre Seulen, nämlich sieben (nach dem Schema רָצָה רָצָה Gen. 37, 2), aber die Construction ist straffer, תַּבְעָה ist ganz so wie Ex. 25, 37 Acc. des zweiten Objekts oder des Prädicats nach Art der Verba mit dem Begriffe: zu etwas machen, in etwas verwandeln, welche einen doppelten Acc. zu sich nehmen Ges. §. 139, 2: *excidit columnas suas ita ut septem essent*. Da das Gemälde allegorisch ist, so darf man sich von der Deutung der Sieben nicht mit der Bem. „auf der Zahl liegt kein Nachdruck“ (Brth.) dispensiren. Vorerst wird man sich das Haus mit seinen sieben Seulen architektonisch veranschaulichen müssen: es sind — wie Hitz. richtig bemerkt — die Seulen des מסדרון [s. Bachmann zu Richt. 3, 23 und Wetzstein zu Ps. 144, 12., wo הָטָב vom Aus- und Behauen des Holzes, wie הָצַב vom Aus- und Behauen der Steine] im inneren Hofe, welche die Gallerie des ersten (und zweiten) Stockwerks tragen: ihrer vier in den Ecken und drei in der Mitte dreier Seiten;

mitten durch die vordere führte in den Hof der Hausöhrn [besser geschrieben: Hausährn aus *area* d. i. die Hausflur]. Aber darin daß der Verf. mit den sieben Seulen von c. 8 — 9 auf die sieben ersten Capp. (arab. أَبْوَاب Pforten) seines Buches zurückblicke, können wir Hitz. nicht beipflichten; wir denken von der Gliederung dieser Einleitung des Spruchbuchs anders und die Abschnitte eines Buchs „Pforten שַׁעֲרִים“ zu nennen ist späte arabisch-jüdische Schriftstellersitte, von der sich im A. T. noch nirgends eine Spur zeigt. Auch mit Heidenheim (vgl. Dante's Prosaische Schriften, übers. von Streckfuß S. 77) an die sieben freien Künste (שבע חכמות) zu denken ist unthunlich; denn diese Theilung der *artes liberales* in sieben, bestehend aus Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und Quadrivium (Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie), läßt sich auf altisraelitischem Boden nicht erwarten, und überdies war es die weltliche Wissenschaft, welche man so theilte, die Weisheit aber, welche hier in Rede steht, ist eine durchaus religiös-sittliche Größe. Der Midrasch denkt an die sieben Himmel (שבעה רקיעים) oder die sieben Klimate oder Erdtheile (שבעה ארצות), aber beide Beziehungen fordern gekünstelte Combinationen und haben wie auch die Bez. auf die sieben Kirchenzeiten (Vitranga u. Chr. Ben-Michaelis) dies gegen sich, daß sie sich weder aus diesen einleitenden Spruchreden noch überh. aus der alttest. Schrift wahrscheinlich machen lassen. Die patristische und mittelalterliche Bez. auf die sieben Sacramente der Kirche richtet sich selbst, aber auf richtigem Wege befindet sich die alte Auslegung, wenn sie für die sieben Seulen auch die sieben Gaben des h. Geistes zur Wahl stellt. Die Siebenzahl der Erweisungen des Geistes, schon durch die sieben Lampen des h. Candelabers (der מְנוֹרָה) nahegelegt, ist durch Jes. 11, 2 (s. dort) constatirt, und daß die Weisheit Inhaberin und Sponderin des Geistes ist das sagt sie selber 1, 23. Ihr Geist ist רוח חכמה, zugleich aber da sie, aus Gott geboren, Mittlerin zwischen Gott und der Welt ist, רוח יהוה; er ist רוח בינה, רוח עצה, רוח גבורה und רוח דעה, denn sie sagt 8, 14 רוח גבורה לי עצה * * לי עצה * * אני בינה לי גבורה; er ist auch רוח דעה und רוח יראת ה' denn Furcht und Erkenntnis Jahve's sind laut 9, 14 der Anfang der Weisheit und wesentlich diese selber. Wenn also das Haus der Weisheit die Stätte ihres Wechselverkehrs mit ihren Verehrern ist, das System der Anstalten, die sie getroffen, um ihren Jüngern die Fülle ihrer Kräfte und Gaben zu erschließen und mitzutheilen: so empfiehlt es sich, unter den sieben Seulen die sieben Potenzen ihres sich selbst mittheilenden Wesens (apokalyptisch ausgedrückt, die ἐντὰ πνεύματα) zu verstehen, welche die Wohnung, die sie unter den Menschen aufgeschlagen, tragen und schmücken. Fleisch und Wein sind Bilder der Nahrung für Geist und Herz, die man bei der Weisheit findet, und ohne daß man zu fragen hat, was das Fleisch besonders und der Wein besonders bedeute, Bilder des mannigfaltigen, stark und fröhlich machenden Genusses. Das segolirte *n. verbale* טָבַח, welches 7, 22 das Schlachten oder Geschlachtetwerden selbst bedeutete, bed. hier im concreten Sinne das Schlachtvieh; Mich. bemerkt richtig, daß טָבַח im Untersch. von זָבַח das übliche Wort

für *mactatio extrasacrificialis* sei. Ueber יין קסס s. zu Jes. 5, 22; es ist nicht vom Mischen des Weins mit Wolgerüchen und Gewürzen, sondern mit Wasser (warmem oder kaltem) gemeint und bed. geradezu den Wein mundrecht machen, einschenken und kredenzen (wie $\kappa\epsilon\rho\alpha\rho\nu\acute{\nu}\alpha\iota$ *temperare*); LXX $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\rho\alpha\sigma\epsilon\nu \epsilon\iota\varsigma \kappa\rho\alpha\tau\eta\rho\alpha$, $\kappa\rho\alpha\tau\eta\rho$ ist eben Name des Gefäßes, in welchem die Mischung geschah, man trank nicht $\acute{\alpha}\kappa\rho\alpha\tau\omicron\nu$, sondern $\kappa\epsilon\kappa\rho\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu \acute{\alpha}\kappa\rho\alpha\tau\omicron\nu$ Apok. 14, 10. Die häufig vorkommende RA שִׁלְחָן עָרָה bed. den Tisch (v. שִׁלַּח eig. die entrollte und hingebreitete Lederdecke) zurichten, näml. durch Aufsetzung der Gerichte (s. über עָרָה zu Gen. 22, 9). Das V. קָרָא bed., wenn von einem Mahle die Rede ist, einladen; קָרְיָאִים v. 18 (vgl. 1 S. 9, 13 u. ö.) sind die Gäste. Statt גִּבְרֹתֵיהֶם übers. LXX $\tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\eta\varsigma \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\varsigma$, es sind allerdings die Lehrer gemeint, welche bereits im Dienste der Weisheit stehen; aber daß die zur Weisheit Einladenden weiblich gedacht sind, gehört zur geschmackvollen Durchführung des Gemäldes. Die Einladung ergeht, um weithin und allen vernehmbar zu sein, so daß die Weisheit in ihren Dienerinnen auf den Höhepunkten der Stadt ihren Standort nimmt. Statt בְּרָשָׁא 8, 2. 1, 21 heißt es hier כַּל-בָּיִת . Man hat das semitische בָּיִת (= *ganf*) Flügel v. $\text{גָּנָה} = \text{כִּנָּה}$ decken und גָּפָה (= *gaff* oder *ganf*) Rücken zu unterscheiden, welches sich entw. v. גָּפָה oder גָּנָה جَنَفٌ *convexus, incurvus et extrinsecus gibber fuit* ableitet, daher urspr. jede nach außen gebogene, krumm hervortretende Oberfläche (vgl. die Wurzeln *cap, caf*, $\text{כַּב כָּה גָּה גֵב}$ u. s. w.), hier der sich kuppelförmig erhebende Gipfel einer Anhöhe (Fl.), also nicht *super alis* (nach Analogie von $\pi\tau\epsilon\rho\acute{\nu}\gamma\iota\omicron\nu$, nach Suidas = $\acute{\alpha}\kappa\rho\alpha\tau\eta\rho\omicron\nu$), sondern *super dorsis* (wie man lat. *dorsum montis* und auch *viae* sagt). Nun folgt mit Zurücktritt der Mittelpersonen die Straßenpredigt der zu ihrem Mahle einladenden Weisheit v. 4—6: „*Wer ist einfältig? er trete beiseite hieher!*“ *Wer Verstandes mangelt zu dem spricht sie: „Auf, esset von meinem Brote und trinkt von dem Wein den ich gemischt! Laßt ab ihr Einfältigen und lebet, und geht gerad aus auf dem Weg der Einsicht!“* Die Frage כִּי בָּתִּיר (so mit *Munach*, nicht כִּי בָּתִּיר mit *Makkef* ist hier und v. 16 zu schreiben, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 40) *quis est imperitus* ist wie Ps. 25, 12 nur eine lebhaftere Wendung für relatives *quisquis est*. Der Zurücktritt der נִצְרֹת und das unmittelbare Auftreten der Weisheit selbst, dazu die Unterbrechung ihrer, wie sich erwarten ließ, zusammenhängenden Predigt durch das אֶמְרָהּ לֹא sind Anzeichen, daß die reine Durchführung des allegorischen Gemäldes hier ein Ende hat; Hitzig sucht durch Ausmerzung von v. 4—5. 7—10 Folgerichtigkeit hineinzubringen, aber diese Interpolationen, die er ausscheidet, sind noch weit unbegreiflicher, als die das Bild vom Gastmahl verlassende Spruchreihe im Munde der Weisheit, welche übrigens durchweg im Geiste dieses Spruchdichters gehalten ist. Daß die Thorheit v. 16 mit gleichen Worten wie v. 4 die Weisheit zur Einkehr bei sich einladet, befremdet nicht; beide richten sich an die Einfältigen (s. über כִּי בָּתִּיר 1, 4) und Unverständigen (wie der Jüngling 7, 7) und suchen sie, die für Böses wie Gutes Zugänglichen und noch nicht völlig Entschiedenen, auf ihre Seite zu bringen, was das

wetteifernde *devertat huc* beider sagen will. Der v. 4 ist halb rückwärts, halb vorwärts bezogen; 4^a hat seine Einführung an dem חקרא v. 3, wogegen 4^b selber Einführung des Folgenden ist. Die Voraussetzung des *nom. absolutus* לֹב־חֶסֶד ist durch die Formung von 4^a bedingt; das מִי wirkt fort, ohne daß es gerade zu ergänzen ist: *excors* (= *si quis est excors*) *dicit ei* (nicht *dixit*, weil dem tonangebenden חקרא syntaktisch sich unterordnend). Es ist ein Nominalsatz, dessen virtuelles Präd. (der Unverständige wird so und so von ihr angeredet) in v. 16 durch ׀ gegen das Subj. abgehoben wird. Der Plur. der Anrede v. 5 f. zeigt, daß der Unerfahrene und Unverständige als wesentlich Eine Menschenklasse angesehen werden. Das כִּי nach לָחֶם und שֶׁתֵּהוּ geht weder von der Vorstellung des Hineinessens (Einhauens) in etwas noch von der des Essens mit etwas d. h. indem man sich dessen bedient, noch des Sichgütlichthuns an etwas (wie כִּי רָצָה בִּי) aus; für das Rechte (vgl. Lev. 22, 11. Richt. 13, 16. Iob 21, 25 und insbes. כִּי לָחֶם Ps. 141, 4) entscheidet sich zuletzt Mich.: *communicationem et participationem in re fruenda denotat*, wonach LXX φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων. Das attributive מִסְכְּחִי steht mit weggelassener Zurückbeziehung kurz für מִסְכְּחִי דָּא. Daß die Weisheit v. 2 Fleisch und Wein herrichtet, hier aber Brot und Wein anbietet, ist kein Widerspruch, der sich mit Hitz. kritisch verwerthen ließe; לָחֶם ist allgemeinste, alles begreifende Benennung der Nahrung. Bertheau vergleicht passend die Einladung Jahve's Jes. 55, 1 und Jesu Joh. 6, 35. Daß פְּתָאִים 6^a ein Plur. in Abstractbed. sei (wonach die vier Griechen und zwei Aramäer übers., nur Gr. Ven. τοὺς νηπίους), ist unwahrsch.; der Verf. bildet das Abstractum v. 13 anders und der Ausdruck hier wäre zweideutig. Denn פְּתָאִים läßt sich hier als Objektsacc. fassen: Verlasset die Einfältigen d. i. tretet aus dieser Menschenklasse aus (Ahron b. Joseph; Umbr. Zöckler), oder auch, was wir vorziehen (da es immer ein sonderbarer Gedanke ist, daß die פְּתָאִים die פְּתָאִים verlassen sollen), als Vocativ und zwar so daß עֲזָבִי nicht absolut „laßt ab“ bed. (Hitz.), sondern so daß aus פְּתָאִים das hinzuzudenkende Obj. herauszunehmen ist: gebet auf, laßt fahren, näml. die Einfältigkeit (AE Imman. u. A., wogegen Raschi Meïri u. A. wie Ew. Brth. sich für פְּתָאִים als *n. abstr.* entscheiden). Ueber וְחַיִּי für *et vivetis* s. 4, 4. LXX umschreibend: ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε. אֲשֶׁר verhält sich zu אֲשֶׁר־אֲשֶׁר (אֲשֶׁר־אֲשֶׁר) wie דָּרָךְ zu דָּרָךְ; das Pi. aber in seinem nicht intransitiven (s. 4, 14), sondern transitiven Sinne (Jes. 1, 17. 3, 12 u. ö.) zeigt, daß sich die Vorstellung des geradeaus und vorwärts Gehens damit verbindet. Das Eigentümliche des פְּתִי ist eben die Charakterlosigkeit. Setzt sich nun im Folg. die Predigt der Weisheit fort, so sagt sie im Sinne des Dichters, weshalb sie ihre Einladung an die Einfältigen d. i. die noch Unentschiedenen und vielleicht für das bessere Empfängliche richtet v. 7—9: *Wer einen Spötter in Zucht nimmt, holt sich Schande und wer einem Spötter Zurechtweisung erteilt, ein Makel wirds ihm. Weise nicht den Spötter zurecht, daß er dich nicht hasse; erteile Zurechtweisung dem Weisen, so wird er dich lieben. Gib dem Weisen und er wird noch weiser; reiche Wissen dem Gerechten und er*

gewinnt an Lehre. Zöckler meint, daß hiermit die Aufforderung an die **פְּתוּלִים** motivirt wird, die Gemeinschaft von Menschen ihres Gleichen zu verlassen (er erklärt 6^a wie Abnon b. Joseph: **הַפְּתוּלִים מִן הַפְּתוּלִים**), aber seine Bemerkung, daß unter den „Einfältigen“ Spötter und Frevler als zur selbigen Kategorie gehörig inbegriffen seien, vermengt zwei scharf unterschiedene Arten von Menschen. **לֵץ** ist der Freigeist, welcher über Religion und Tugend spottet (s. 1, 22) und **רָשָׁע** der Gottlose, welcher weil er sich der Bedingtheit durch Gott entzogen dem entzügelten Triebe zum Bösen folgt. Die Gedankenreihe v. 7 und weiter will begründen, weshalb die Weisheit, abgesehen von den Weisen, welche bereits die Ihrigen sind, sich nur an die Einfältigen und Unverständigen wendet: den **לֵץ** und **רָשָׁע** muß sie sich selbst überlassen, weil sie da auf keine Empfänglichkeit für ihre Einladung hoffen kann, sie würde wider Mt. 7, 6 das Heiligtum den Hunden geben und ihre Perlen vor die Säue werfen. **יָסַר** **παίδειν** (mit der vorwiegenden Vorstellung der bitteren Lection des Verweises und der Strafe) und **הִכִּירָה** **ἐλέγχειν** sind Wechselbegriffe Ps. 94, 10.; das **ל** ist hier Exponent des Objekts (Rüge jemandem ertheilen) wie v. 8. 15, 12 (anders als Jes. 2, 4. 11, 4., wo es *dat. commodi*: das Unrecht zu Gunsten des Benachtheiligten ans Licht siellen). Man punktire: **יָסַר לֵץ** mit *Mahpach* der Penultima und also zurückgegangenem Ton, aber *Metheg* als **הִכִּירָה**-Zeichen beim *Zere*, damit man dieses nicht zur Kürze verflüchtige¹; das in einigen Ausgg. zwischen die zwei Worte gesetzte *Pasek* ist masoretisch falsch. Wer dem Spötter die Moral liest, zieht sich Schande zu — der Unverbesseriche erwidert den guten Willen mit Beschimpfung. Aehnlich dem **לֵץ** hier ist **מִדְּבַר** *tollit* = *reportat* 3, 35. 4, 29. In 7^b ist **מִדְּבַר** keinesfalls von **מִדְּבַר** regiertes Obj.: und wer dem Gottlosen verweist seinen Fehler (Meiri Arama Loewenst.: **מִדְּבַר** = **עַל-מִדְּבַר** und so auch Gr. Ven. **μῶνον** **ἐαυτοῦ** *scil. λαμβάνει*); offenbar läuft **מִדְּבַר** mit **קָלוֹן** parallel. Aber **מִדְּבַר** ordnet sich auch nicht als dem **קָלוֹן** gleichlaufendes Obj. dem **לֵץ** unter: *maculam sibi met scil. acquirit*, denn so verstanden sein wollend müßte der Verf. wenigstens **מִדְּבַר** geschrieben haben. Vielmehr ist **מִדְּבַר** wie Dt. 32, 5 Appos., so hier, ohne daß etwas ergänzt zu werden braucht, Präd. (Hitz.): sein Schandfleck ist's, näml. dieses Beginnen, was s. v. a. **מִדְּבַר** **הוּא** **לֵץ** (Trg.), *opprobrio ipsi est*. Zöckler vergleicht nicht unrichtig Ps. 115, 7. Koh. 5, 16., aber der Ausdruck (*macula ejus* = *ipsi*) liegt hier minder weit von unserer Ausdrucksweise ab. Mit andern Worten: wer den Spötter zurechtweist, hat nur Haß zu gewärtigen (**אֵל-תִּהְיֶה** mit regelrecht zurückgegangenem Ton, vgl. dagegen Richt. 18, 25), Liebe dagegen seitens des Weisen. Das **וְ** von **וְיֵאָהֱבָךְ** ist das der Folge (*apodosis imperativi*): so wird er dich lieben (wie jetzt auch Ew. übers.), nicht: damit er dich liebe (Syr. Trg.), denn es handelt sich hier lediglich um den Erfolg, nicht um Bezweckung von etwas Anderem. Ermahnung wirkt beim Spötter weniger als nichts, um so

1) s. oben S. 54 Anm. und vgl. auch die betreffenden Regeln in Merx' Archiv I S. 63 f. 206.

mehr fruchtet sie beim Weisen. Es bewährt sich da der Spruch *habenti dabitur* Mt. 13, 12, 25, 29. Wenn zu **יָתֵן** etwas zu ergänzen ist, so ist es **לָקַח** (4, 2), aber **יָתֵן** *tradere παραδιδόναι* ist für sich allein schon Correlat des **לָקַח** *accipere* (nachbibl. **קָבַל**) *παραλαμβάνειν* z. B. Gal. 1, 9. **יָדָע** = Wissen **דָּעָה** darreichen folgt der Analogie von **לָקַח** *הוכיח* Zurechtweisung **חִוּכָהּ** ertheilen. Ueber die Jussivform **יִדְוֹסָהּ** in der *apod. imper.* s. Ges. §. 128, 2. Beachte in v. 9 den Wechsel von **חָכָם** und **צָדִיק**! Die Weisheit ist nicht bloß eine intellectuelle Stufe, sie ist eine sittliche Beschaffenheit; ebendarin gründet ihre Empfänglichkeit für Zurechtweisung, ihre Ergreifung jeder Gelegenheit der Selbstbereicherung — sie ist demütig, indem sie ohne Eigenwilligkeit und Selbstgenugsamkeit Gottes Willen ihre höchste und schlechthin bedingende Norm sein läßt (3, 7). So schließt sich naturgemäß v. 10 an: *Der Weisheit Anbeginn ist Furcht Jahve's, und Erkenntnis des Allheiligen ist Verstand*. Das ist der oberste Grundsatz der Chokma, welcher 1, 7 als Motto an der Spitze des Spruchbuchs steht. Die LXX übers. **הַאֲשִׁיחַ** dort und **הַחֵלֶמֶת** hier mit *ἀρχή*; Gusset unterscheidet die zwei Synonyme wie *pars optima* und *primus actus*, aber jenes bez. die Gottesfurcht als das Obenanstehende, dem alles was Weisheit ausmacht sich unterordnet, dieses als das die Weisheit Anhebende, das sie in ihrem Verlaufe und Bestande für sich voraussetzt. Mit **יְהוָה** wechselt wie 2, 5 **אֱלֹהִים** so hier **קְדוּשִׁים** als innerlich multiplicirender Plur. (Dietrich, Abhandlungen S. 12, 45) wie 30, 3. Jos. 24, 9. Hos. 12, 1 von Gott, der **קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ** (Jes. 6, 3) d. i. der absolut Heilige ist. Falsch Mich. nach dem Vorgange der Alten, welche um diesen nicht numerischen Plur. noch nicht wußten: *cognitio quae sanctos facit et sanctis propria est*. Das mit **יָרָא** gleichlaufende **דָּעָה** ist von lebendiger praktisch wirksamer Erkenntnis gemeint, welche sich diesem allheiligen Gotte als normativem, aber unerreichbarem Vorbild unterstellt. Sonderbar ist nun die diesem Wahlspruch der Weisheit beigegebene Begründung v. 11: *Denn durch mich werden zahlreich deine Tage und werden dir gemehrt werden Jahre des Lebens*. Falsch Hitz.: „und werden sich dir mehren Jahre des Lebens“; **הוֹסִיף** ist immer und überall (z. B. auch Iob 38, 11) transitiv, in der ähnlich lautenden Stelle 3, 2 hatte **יִסְדִּיפוּ** die Weisheitslehren zum Subj., hier **הַכְמָה** und **בִּינָה** als Subj. zu fassen ist nicht thunlich, da 11^a die Weisheit redendes Subj. ist — der Ausdruck folgt dem Schema *dicunt eos = dicuntur* wie z. B. Iob 7, 3. Ges. §. 137 Anm.* — eine Verschweigung der wirkenden Ursache, welche da näher liegt, wo wie 2, 22 von strafrichterlichen Verhängnissen die Rede ist, also: man (nämlich himmlische Mächte) werden dir Jahre des Lebens (**יָמִים** in prägnantem Sinne wie 3, 2) in reichlichem Maße verleihen, so daß immer eine Strecke zur andern hinzukommt. Aber in welchem Folgezusammenhang steht das mit dem Inhalte des Wahlspruchs v. 10? Die Alten sagen, daß der Satz mit **כִּי** zu v. 5 f. zurückkehre. Die Verse 7—10 — bem. auch Fl. — sind gleichsam parenthetisch. Hitz. scheidet sie als Einschaltung von anderer Hand aus, aber auch der Anschluß des v. 11 an v. 5 f. behält noch etwas Ungefüges: „Schreitet vorwärts auf dem

Wege der Einsicht, denn durch mich werden zahlreiche deine Tage“, und wenn wie Hitz. meint v. 12 unantastbar echt ist, dessen Anschluß an v. 11 keineswegs auf der Hand liegt, so wird auch die Schwierigkeit der Verkettung von v. 7—10 mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden kein entscheidendes Anzeichen der Unechtheit dieser Gedankenreihe sein. Wie der Fortgang von v. 6 zu 7 vermittelt ist, haben wir gesehen: die Einladung der Weisheit ergeht an die Empfänglichen mit Ausschluß der Unverbesserlichen. Und v. 11 verhält sich zu v. 10 wie Begründung der Ursache aus der Wirkung. Gottesfurcht ist es, womit die Weisheit beginnt, Gotteserkenntnis worin vor allem sie besteht, denn durch sie erfüllt sich die Verheißung des Lebens, welche der Gottesfurcht 10, 27. 14, 27. 19, 23 vgl. Dt. 4, 40 und der mit ihr verbundenen Demut 10, 17 gegeben ist. Diese auf Gottesfurcht ruhende Weisheit kommt dem Weisen selber zugute v. 12: *Wenn du weise bist, bist du weise dir zugut, und spottest du, wirst du allein es büßen.* Die LXX nebst Syr. verpfuscht den Gedanken 12^a, indem sie übers.: wenn dir selber, so auch den Nebenmenschen zugut. Der *lat. commodi* אֲדָרָא will sagen, daß es der eigne Nutzen des Weisen ist, weise zu sein. Selbst der Iob 22, 2 f. ausgesprochene Gegensatz: nicht Gotte, sondern dir selber zu Nutz (Hitz.) ist schwerlich beabsichtigt, obgleich es, sofern die Betonung eine gegensätzliche, der nächstliegende ist. Das Perf. אֲדָרָא ist das hypothetische Ges. §. 126 Anm. 1. Etwas tragen, näml. Sündliches (אֲדָרָא oder אֲדָרָא), ist s. v. a. es büßen Iob 34, 31 vgl. Num. 9, 13. Ez. 23, 35. Auch 12^b ist ein Gegensatz schwerlich beabsichtigt. Weisheit ist des Menschen eigner Vortheil, Freigeisterei sein eigner Schaden. Der Mensch entscheidet, je nachdem er ein Weiser oder ein Religions- und Tugendspötter zu sein vorzieht, über sein eignes Wohl und Wehe. Mit diesem Notabene schließt die Rede der Weisheit.

Der Dichter führt uns nun ein anderes Bild vor, indem er auch die der Weisheit entgegenwirkende Thorheit personificirt, und zwar weiblich, wie es ihr Name mit sich bringt, wie es der Gegensatz zur Weisheit fordert und wie es dadurch, daß die Verführung, wie die 13. Spruchrede (c. 7) gezeigt hat, besonders in Gestalt entarteter Weiblichkeit auftritt, nahe gelegt wird v. 13—15: *Frau Thorheit gebahrt sich lärmend, die Leichtfertigkeit und die nicht weiß irgendwas, und hat sich gesetzt an ihres Hauses Eingang, auf einen Sessel hochoben in der Stadt, um zu rufen denen die des Weges ziehen, welche geradhin ihre Pfade wandeln.* Die Verbindung אֲשֶׁר פְּסִילִיתָ ist genitivisch und der Genitiv nicht wie in אֲשֶׁר רָע 6, 24 spezificirend, sondern appositionell wie in בַּת-צִיּוֹן (s. zu Jes. 1, 8). הַיָּמִינִי ist Präd. wie 7, 11: ihr Ziel ist Sinnengenuß und deshalb ihr Auftreten leidenschaftlich erregt, die Gegenwirkungen des Innern durch Toben übertäubend. In 13^b wird weiter gesagt wer und wie sie ist. פְּתִיחָהּ heißt sie als die personificirte Charakterlosigkeit und Leichtsinnigkeit. Von פְּתִיחָהּ sich ableitend müßte dieses Abstractum פְּתִיחָהּ wie אֲפִקֻּרְיָהּ lauten; Hitz. meint, es sei mit *a* geschrieben wegen des folg. *u*-Lauts, aber diese Bildung endet immer in *ijjûth*, nicht *ajjûth*. Wie aber von הָיָה sowol הָיָה als הָיָה

gebildet wird, so kann von פתח sowohl פתח wie פתח oder פתח wie פתח, als פתח gebildet werden, statt dessen פתח beliebt wird; Kimchi, *Michlol* 181^a, stellt das Wort richtig zu der Form פתח. Mit ובל (14, 7), dichterisch und stärker als ובל, setzt sich die Subjektsbezeichnung fort; die Worte ובל-הדרה (so mit *Mercha* und ohne folg. Makkef ist ידעה nach Codd. und alten Ausgg. zu schreiben) haben den Werth eines Adjektivs: und nicht wissend irgendetwas (מה = τι wie Num. 23, 3. Iob 13, 13 und hier in verneinendem Satz wie in Prosastyl מאימה) d. h. aller Erkenntnis ermangelnd. Das Targum übers. erklärend: nicht erkennend מבהה das Gute und LXX substituirt: sie weiß nicht ἀλόχυνον, was nach Hitz. die von ihm gebilligte LA פלמה voraussetzt, aber כלמה bed. immer *pudefactio*, nicht *pudor*, keine כלמה kennen wäre s. v. a. keine Beschämung von außen auf sich wirken lassen, für Schamlosigkeit würde der Dichter sich des nächstliegenden Ausdrucks ובל-ידעה bedienen haben. In וישבה setzt sich die mit הומיה begonnene Aussage über das Subj. fort: auch die Thorheit hat ein Haus, in welchem Werke der Thorheit getrieben werden, und hat sich bei der Thür (לפי wie פתח) 8, 3) dieses Hauses niedergelassen; sie sitzt da על-בסא. Die meisten Ausll. denken an einen Thron (LXX ἐπὶ δέσποτον, bes. von der *sella curulis* gebräuchlich) und Zöckler, wie Umbr. Hitz. u. A. מרמי קרה genitivisch damit verbindend, wechselt in 14^b die Scene, indem er den „Höhenthron der Stadt“ von der Hausthür weg irgendwo andershin rückt. Aber das Sitzen ist Gegens. zu dem Stehen und Gehen der auf den Straßen predigenden Weisheit (Evagrius gut: *in molli ignavaque sella*), und wenn כסא und Hausthür neben einander genannt sind, so ist jenes ein Stuhl vor dieser, und die Accentuation trennt כסא von מרמי קרה richtig durch *Mugrasch*. Fl.: „Nach Accent und Sinn ist מרמי קרה *acc. loci*: auf den Höhen der Stadt, wie 8, 2f. ביה נחביות und מבא פתחים.“ Es sind die Höhepunkte der Stadt, an denen wie die Weisheit v. 3. 8, 2 so auch die Thorheit, ihre Rivalin (weshalb Koh. 10, 6 nicht hieher gehört), sich Nachfolger wirbt. Sie sitzt vor ihrer Thür, um zu rufen לְבַכְרִי יְרָה (mit *Munach*, wie in Cod. 1294 und alten Ausgg., nicht makkefirt) denen die den Weg vorüberziehen (genit. Verbindung mit Voraussetzung der Accusativconstruction *transire viam* wie 2, 7), um zu rufen (einzuladen) הַמִּשְׁרִים (so mit מ *raphatum* und voraufgehendem *Gaja* ist nach der Vorschrift Ben-Aschers zu punktiren, s. Methegsetzung §. 20) die welche gerade machen ihre Pfade d. i. geradeswegs, stracks vor sich hin (vgl. Jes. 57, 2) gehen. Sowol die Participial-Construction (die Schemen *amans Dei* und *amans Deum*) als die des V. קרא (erst mit Dat., dann Acc.) wechseln. An diese Leute, welche in ihrer Unschuld (לְהַמִּם 2 S. 15, 11) hingehen, richtet sich das Weib, welches in eigner Person ihrem Hause als Aushängeschild dient v. 16 f.: „Wer ist einfältig? er trete beiseite hieher!“ Und ist einer Verstandes baar, so spricht sie zu ihm: „Gestohlene Wasser schmecken süße und Brot der Heimlichkeit ist angenehm.“ Der פתח hat eine für das Gute und sein Gegentheil zugängliche Seite: die Weisheit knüpft an die eine und die Thorheit an die andere an. Und wie der חסידים der Weisheit

ein Vacuum bietet, das sich vielleicht mit dem rechten Inhalt füllen läßt, so ist dieses Vacuum der Thorheit, weil sie da auf keinen Widerstand stößt, willkommen. In diesem Sinne lautet v. 16 wie v. 4 (ausgen. den Hinzutritt eines verbindenden und eines nachsätzlichen *et si quis excors, tum dicit ei*), der Wortlaut ist der gleiche, aber die Meinung je nach den zwei Sprecherinnen verschieden. Das wozu beide einladen ist Genuß in ihrer Gemeinschaft, Essen und Trinken ist beidemale Symbol, dort geistigen, hier sinnlichen Genusses. Daß die Weisheit 9, 5 Wein und Brot bietet, die Thorheit Wasser und Brot, hat nur darin seinen Grund, daß der besondere Sinnengenuss, zu welchem letztere einlädt, geschlechtlicher Art ist, denn Wasser trinken aus eigenem oder fremdem Brunnen ist 3, 15—20 Symbol ehelicher oder außerehelicher, insbes. ehebrecherischer Befriedigung der Geschlechtslust. מִים וְחֵמָרִים (so, ohne Makkefrung, haben korrekte Texte) ist geschlechtlicher Liebesgenuß, welcher dem dazu Berechtigten entwendet ist, also fleischlicher Verkehr mit אִשָּׁת אִיִּם, und לֶחֶם סְתוּרִים Fleischeslust, welche weil widergesetzlich die Verborgenheit (סְתוּרִים Extensivplur. wie מִצְמָקִים Böttcher §. 694) suchen muß (vgl. *furtum* heimliche Buhlschaft). Gerade solcher Genuß, nach dem man sich den Mund wischt, als wäre nichts geschehen (30, 20), ist für den Menschen, welcher ohne Weisheit dem Naturtriebe folgt, besonders süß (בֶּחֶק wie Iob 20, 12) und wonnig, das Verbot gibt solchem Genusse Reiz und die Heimlichkeit Würze, und eben solche absonderliche Vergnügungen bietet die בְּסִילִית, die personifizierte Fleischlichkeit, dar. Aber wehe dem der bethört ihr Haus betritt! Er geht hinein v. 18: *Und er weiß nicht, daß dort dem Schattenreich Angehörige sind, in des Hades Tiefen ihre Geladenen.* Wie nahe bei einander das Haus der Ehebrecherin und der Hades sind, so daß man durch jenes in diesen eingeht, lasen wir schon 2, 18, 7, 27. Hier in dem Schlußwort der an die Jugend gerichteten und zumeist vor Wollustsünden warnenden Einleitung des Spruchbuchs werden jene zwei Aussagen noch überboten: die dort im Hause der Unzucht versammelte Gesellschaft besteht aus רִפְאִיִּים d. i. (vgl. S. 66 oben) Verlebten, nur noch scheinbar Lebendigen, dem Scheinleben des Schattendaseins des Todtenreichs Anheimgefallenen, ihre (der בְּסִילִית) Geladenen (vgl. 7, 26 ihre Erschlagenen) befinden sich in den Tiefen des Hades (nicht in den Thälern, wie Umbr. Loewenst. Ew. übers., sondern in den Tiefen, Aq. Symm. Theod. ἐπὶ τοῖς βαθύτοι, denn רִפְאִיִּים ist nicht allein Plur. zu רִפְאָה, sondern auch *per metaplasmum* zu רִפְאָה 25, 3 wie אֶמְרִי zu אֶמְרִי, also in שְׁאֵל תְּהִיָּה (Dt. 32, 22), sie sind der Lebens- und Liebesgemeinschaft Gottes entfallen und dem äußersten Verderben anheimgefallen. Das Unzuchthaus, in welches die Thorheit hineinlockt, führt nicht allein zur Hölle, es ist die Hölle selber, und die sich von ihr bethören lassen sind wie wandelnde Leichen und schon diesseits im Bereiche des Zorns und des Fluches.¹

1) Die LXX hat hinter v. 18 wie hinter v. 12 anschnliche Zusätze, über die wir anderwärts sprechen werden.

Erste Samlung salomonischer Sprüche c. X—XXII, 16.

Die Aufschrift מְשַׁלֵּי שְׁלֹמֹה zeigt daß nun kommt was der Buchtitel 1, 1—6 in Aussicht gestellt hat. Es beginnt diejenige Lese salomonischer Sprüche, welche unter jenem Titel zusammen mit der Einleitung 1, 7—c. 9 das ältere Spruchbuch bildete. Die Einleitung ist unverhältnismäßig lang: es ist des Herausgebers Art, sich in die Länge und Breite zu ergehen, und überdies macht ihn erzieherischer Eifer für die Jugend und seine ohne Zweifel vorauszusetzende Absicht, gewissen sittlichen Gebrechen seiner Zeit zu steuern, so beredt und wenn er den Leser bis zu den eigentlich salomonischen Sprüchen so lange hinhielt, so konnte er dies auch damit entschuldigen, daß seine Einleitung zwar nicht aus salomonischen Sprüchen, aber aus Salomo-Sprüchen besteht d. h. inhaltlich und formell sich auf die musterbildliche Autorschaft Salomo's zurückführt. In dieser Einleitung c. 1—9 laufen größere Strecken in zusammenhängender Gedankenverknüpfung auf Ein Ziel hinaus; selbst in 6, 1—19 unterscheiden sich unverkennbar drei zwar kürzere, aber doch Einen Grundgedanken entfaltende Spruchreden. Solche Sprüche, welche von vornherein bestimmt wären, ein gerundetes Kleinganzes für sich zu bilden, finden sich gar nicht. Dagegen besteht die nun folgende salomonische Lese aus lauter Zweizeilern, meistens antithetischen, übrigens aber alle Formen des Kunstspruchs durchlaufenden, wie wir S. 14 f. übersichtlich erwiesen haben. Demgemäß muß auch die Auslegung von jetzt ab auf Stetigkeit reproducirten Gedankenzusammenhangs verzichten. Indes ist die Aneinanderreihung der Sprüche auch hier keine rein zufällige und gedankenlose; es ist mehr als die Folge eines glücklichen Wurfs, wenn Gleichartiges beisammensteht; der Samler hat Spruch um Spruch nach gewissen gemeinsamen Merkmalen zusammengeordnet (Brth.), und noch mehr als das: die Masse besondert sich nach Gruppen, nicht hinterher, sondern indem irgendwelche Ideenverknüpfung eine Anzahl Sprüche verknüpft, worauf die Reihe durch eine andere von neuem Ausgangspunkte her abgelöst wird (Hitz.). Ein durchgreifender Plan, wo ihn Oetinger in seiner summarischen Inhaltsübersicht nachzuweisen sucht, findet nicht statt; die Fortbewegung folgt keinem systematischen Schema, sondern ist wellenartig. Aber daß der Herausgeber, den wir auch für den Ordner zu halten haben, diese Sprüche nicht auf gut Glück zusammenwürfelt, sondern sich in der Zusammenstellung durch Beweggründe leiten läßt, zeigt sofort der erste Spruch, welcher gemäß der Abzweckung dieses vorzugsweise der Jugend gewidmeten Spruchbuchs gewählt ist v. 1: *Ein weiser Sohn erfreut den Vater, ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Kummer.* Man sieht hier (vgl. Hos. 13, 13) recht deutlich, daß הָבִים (v. הָבִים eig. dicht, tüchtig, solid s., wie *πυκνός* = *σοφός*) ein urspr. praktischer und ethischer Begriff ist. Aehnliche Sprüche finden sich auch weiterhin, aber aus synonymen Parallelgliedern bestehende, in denen entweder der Vater beidemale die Eltern repräsentirt wie 17, 21.

23, 24 oder Vater und Mutter auf beide Glieder vertheilt sind wie 17, 25. 23, 25 und bes. 15, 20 wo $20^a = 10^a$ obigen Spruchs. Es ist unzutreffend daß, wie Hitz. bem., die Gegensätzlichkeit die Vertheilung nach sich ziehe: die Vertheilung liegt näher im synonymen Zweizeiler und ist da unverfänglicher als im antithetischen. So könnte aus unserem Spruche gefolgert werden, daß der Kummer wegen eines thörichten, sich auf Abwege verirrenden und zu nichts Rechtem kommenden Sohne vorzugsweise in die Mutter falle, sowie Sir. 3, 9 öfter in unglücklichen Ehen vom Vater zu Ungunsten der Mutter ausgebeutet worden ist. In der That aber wird der Begriff der Eltern in dieser Weise nur auseinandergezogen und die beiden Glieder stehen in suppletivem Wechselverhältnis. וְיִשְׁמַח ist die inmitten des Satzes und in Verbindung übliche Form, וְיִשְׁמַח die pausale. וְיִשְׁמַח v. וְיִשְׁמַח (יגה) hat passives \dot{u} wie וְיִשְׁמַח actives \dot{o} . „Der Ausdruck des Prädicats 1^b ist wie 3, 17. 8, 6. 10, 14 f.,

vgl. z. B. וְיִשְׁמַח Ueberschärfung ist Trennung d. i. bewirkt sie (vgl. unser: Allzuscharf macht schartig), Burckhardt, Sprüchw. Nr. 337“ (Fl.). Es folgt nun eine Reihe von Sprüchen, welche Hab' und Gut unter sittlich-religiösen Gesichtspunkt stellen v. 2: *Keinen Nutzen bringen Schätze des Frevels, Gerechtigkeit aber rettet vom Tode.* LXX Aq. übers. $\dot{\alpha}\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$ ($\dot{\alpha}\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma$), וְיִשְׁמַח mit dem Acc. ist möglich Jes. 57, 12., aber וְיִשְׁמַח für sich allein sagt man nicht, es fordert einen näher bestimmenden Genitiv. Aber auch וְיִשְׁמַח des Targ., παράνομων des Symm. ist verfehlt, denn die Frage: wem? bleibt dabei offen. Richtig Syr. Hier. Theod. Quinta: $\dot{\alpha}\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma$, vgl. 4, 17. Mi. 4, 10., newest. $\mu\alpha\mu\omicron\upsilon\nu\acute{\alpha}\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\dot{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha\varsigma$. Schätze an denen Frevel haftet nützen nicht, näml. dem der sie mit Frevel zusammengebracht. Dagegen rettet Gerechtigkeit vom Tode ($2^b = 11, 4^b$, wo der Parallelismus verdeutlicht, daß der Tod als Zorngericht gemeint ist). Schon das Deuteronomium 24, 13 sagt, daß barmherzige Liebe וְיִשְׁמַח die Cardinaltugend der Lebensgerechtigkeit ist. Glaube (Hab. 2, 4) ist ihre Seele und Liebe ihr Leben. Deshalb sind δικαιοσύνη und ἐλεημοσύνη Wechselbegriffe, und man sollte es den Apokryphen nicht zum Vorwurf machen, daß sie obigen Spruch $\text{ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται}$ wiedergeben Tob. 4, 10. 12, 9. Sir. 3, 30. 29, 12., denn auch Dan. 4, 24 sagt ebendasselbe, und der Gedanke ist biblisch, sofern das Almosengeben nicht als todtes Werk, sondern wie Ps. 112, 9 als die Lebensbethätigung eines Gott fürchtenden und gläubig in Ihm und seinem Wort ruhenden Gemüts verstanden wird. Ein anderer Spruch, dessen Glieder in chiasmatischem Verh. zu denen des vorigen stehen v. 3: *Nicht hungern läßt Jahve des Gerechten Seele, die Gier der Gottlosen aber stößt er fort.* Der Gedanke ist der gleiche wie 13, 25. Auch dort wie 6, 30 kommt die Seele als Vermögen des Begehrens und zwar nach Nahrung in Betracht, denn die unterste Lebensgestalt der Seele als Leibeslebensmacht ist der Selbsterhaltungstrieb. Das parall. וְיִשְׁמַח , in welches LXX Ar. irrig den Sinn von וְיִשְׁמַח Leben, Syr. Targ. den Sinn von וְיִשְׁמַח Habe hineinlegen, bed. die Begierde, ohne aber mit וְיִשְׁמַח verwandt zu sein (Brth.); es ist

das arab. **هَوَا** v. **הוה**, welches von der Grundbed. *χαλνεν hiare* klaffen aus nicht nur haltloses Dahinfahren und dröhnendes Stürzen (vgl. 11, 6. 19, 13), sondern auch das Losfahren *ferri in aliquid* bed., woher **הוה** heftiges Begehren, im Hebr. überall (hier und Ps. 52, 9.

Mi. 7, 3) von schranken- und zügellosem Gelüste (vgl. den Plur. **هَوَاء** Willkürlichkeiten, Capricen); die Abfolge der Bedd. dieses wichtigen Verbalstamms (von welchem auch **הוה** **הוה** *accidere* und dann *esse*, wenigstens nach arab. Sprachbewußtsein, ein Ausläufer ist) findet sich bei Fleischer zu Job 37, 6 und nach Fl. bei Ethé, Schlafgemach der Phantasie II S. 6 f. Das V. **הוה** bed. stoßen in den mannigfachsten Nüancen, hier fortstoßen *repellere* wie 2 K. 4, 27 (vgl. **حذف** ab-, losstoßen = schießen); das Fut. lautet beständig **הוה** wie **הוה**. Der Seele des Gerechten schafft Gott Befriedigung, näml. in segnender Gewährung; das Gelüsten der Frevler läßt er nicht in Erfüllung gehen: es kann eine Zeit lang so scheinen, als ob es das Erzielte erreichte, aber schließlich stößt Gott es zurück, so daß es weil ihm zuwider fernweg vom Ziele bleibt. Statt **והוה רשעים** findet sich in einigen Ausgg. (Plantin 1566 Bragadin 1615) **והוה בגדרים**, aber gegen alle entscheidende Zeugen, lediglich durch Abirrung des Gedächtnisses auf 11, 6. Es folgen zwei Sprüche, welche sagen wie mans zu nichts und wie mans zu etwas Rechtem bringt v. 4: *Arm wird wer lässige Hand führt, die Hand des Fleißigen aber macht reich*. Aehnlich sind die drei Sprüche 19, 15. 12, 24. 27. Aus den zwei letzten geht hervor, daß **רמיה** Subst. so wie aus Ps. 120, 2 f. (**לשון רמיה**) daß es Adj. und aus Lev. 14, 15 f. (wo **רמיה** Femin.) daß es zumal hier Adj. sein kann und also auch sein wird. Das Masc. ist **רמי** wie **רמי** zu **רמיה**, was aber beides nicht vorkommt; „der Grundbegriff ist der des sich lässig Hinwerfens, wenn man mit abgespannten Muskeln sich nicht mehr gerade und straff hält, arab. **ترامي**“ (Fl.). Die Uebers.: betrügerische Wagschale (Loewenst. nach

Raschi) ist gegen den biblischen Sprachgebrauch, welcher **רמיה** in dieser mischnischen Bed. nicht kennt. Ist aber **רמיה** hier als Fem. behandelt, so kann es, da wir **רמיה**, nicht **רמיה** lesen, nicht Subj. sein (Hier. *egestatem operata est manus remissa*); aber auch **רמיה** eignet sich nicht zum Subj. (LXX Syr. Trg.), denn Armut heißt **רמי**, **רמי**, wogegen adjektivisch Plur. **רמיים** oder **רמיים** gesagt wird. Da nun auch das adjektivische **רמי** 1 S. 12, 1. 4 geschrieben wird, so ließe sich übers.: Arm ist wer . . (Brth.), aber wir erwarten vielmehr Aussage dessen was einem solchen geschieht, also: Arm wird . . , 3 *praet.* = **רמי** Ps. 34, 11 mit gleicher (grammatisch incorrekter) Plenarschreibart wie **רמי** Hos. 10, 14. In dem Subjektsbegriff ließe sich **רמי** nach Jer. 48, 10 als Acc. der Weise fassen (Brth.: wer schaffet mit träger Faust), aber da **רמי** (freilich in anderem Sinne: Arglist verüben, weil **רמי** auch auf Unverlässigkeit, die es mit der Wahrheit nicht genau nimmt, übertragen wird) eine übliche RA ist Ps. 52, 4. 101, 7., so wird auch **רמי**

als Obj. gedacht sein: *qui agit manum remissam* wer eine solche führt oder rührt (Hitz.). In 4^b wird dem Erleiden ein Wirken entgegengesetzt: der Fleißigen Hand macht reich *ditat* oder *divitias parit*, aber nicht sich selber (Ges. u. A.: wird reich), sondern dem der sie führt. Der Fleißige heißt *חריץ* v. *חרץ* schärfen, indem wie in *ὄξύς acer* Schärfe auf Energie übertragen wird; die Form ist die gleiche wie *חלק* glatt (denn das *ā* ist unwandelbar weil recompensativ), eine Nebenform zu *קבול* wie *חמוץ* und arab. *fā'ūl* wie *فاشوش* Windmacher, Wind-

beutel, von entw. zuständlicher activer (wie *חפץ*) oder (wie *חלק*, *חריץ*, *צמוד*, *שבול*) zuständlicher passiver Bed. Hiezu tritt nun ein Spruch, welcher, so zu Anfang der Samlung stehend und mit v. 1 sich zusammenschließend, ihr den Charakter eines Jugendbuches aufträgt v. 5: *Zusammenträgt im Sommer ein vernünftiger Sohn; zur Erntezeit in Schlaf versunken ist ein schandbarer Sohn.* Mit Recht faßt v. Hofmann (Schriftbew. 2, 2, 403) *בן מביש* und *בן משכיל* wie Coccejus u. A. als Subjekt, nicht wie z. B. Hitz. als Prädicat; denn in Nominalsätzen das Präd. dem Subj. vorzuschicken ist Regel und da genauer Ausdruck des umgekehrten Verhältnisses beidemale auf das Subj. zurückgehendes *היה* erfordern würde, so halten wir uns auch hier an die übliche Syntax: Einheimsend in Sommerszeit ist . . Ebenso ist das Verhältnis der Satzglieder 19, 26., eine Parallele, aus welcher ersichtlich, daß der misrathene Sohn *מביש* als Schande machender heißt, obwol in *הביש* die Begriffe: beschämen (= bewirken daß Andere sich schämen müssen) und beschämend (schändlich) handeln, so wie in *השכיל* die Begriffe: Einsicht haben und einsichtsvoll handeln ineinanderliegen (s. eben dieses Begriffspaar 14, 35); die Wurzelbed. von *השכיל* bestimmt sich nach *שכל*, welches v. *שכלל* *complicare* den Intellect als Vermögen geistiger Configuration bez. *בוש* eig. *disturbari* geht von einer ähnlichen Vorstellung aus wie das lat. *confundi* (*pudore*). *קציר* und *קץ* fallen zus., denn *קץ* (v. *קיצ* = *قطف* glühend heiß s.) ist eben die Zeit des *קציר*, s. zu Gen. 8, 22. Und der Thätigkeit des auf künftigen Vorrat bedachten Einsammelns *אגיר* (s. den Spruch von der Ameise 6, 7) steht der Tiefschlaf d. i. die Versunkenheit in Nichtsthun entgegen; *נרדם* bed., wie bereits Schultens gezeigt hat, *somno penitus obrui, omni sensu obstructo et oppilato quasi*, v. *רדם* *רדם* stopfen, sperren, schließen; die seit Gesen. beliebte Herleitung von dem Schallwort *רדם* *stridere* schwirren, schnarren (aber nicht *stertere* schnarchen) liegt bei dem *Ni.* ferner und widerspricht auch dem Gebrauche des Worts, wonach es einen Zustand bezeichnet, in welchem alle Freithätigkeit gebunden und alle Beziehung auf die Außenwelt unterbrochen ist, vgl. *תרדמה* 19, 15 von der Stumpfheit, Apathie, Schlafsucht im Gefolge der Faulheit. Die LXX hat hier ein Distich mehr als der hebr. Text.

Es folgen nun zwei Sprüche über Segen und Unsegen, der auf Menschen kommt und von ihnen ausgeht. Wir nehmen aber hier wie durchweg jeden Spruch für sich, damit nicht der Schein entstehe, als

ob hier ein Vierzeiler vorläge. Der erste der zwei antithetischen Zweizeiler lautet v. 6: *Segnungen (kommen) auf das Haupt des Gerechten, der Gottlosen Mund aber überdeckt Unrecht*. Segnungen sind ohne daß unterschieden wird sowol von oben herabgespendete als herabgewünschte. Ueber den unterschiedlichen Gebrauch von לְרֹאשׁ (von lohnender Vergeltung), בְּרֹאשׁ (von strafender) und עַל־רֹאשׁ (besonders von strafender) s. zu Gen. 49, 26. Versteht man wie Ew. Brth. Elster Zöckler u. A. die 2. Zeile nach v. 11. 19, 28 vgl. 10, 18: der Frevler Mund verhüllt (maskirt) Unrecht, indem er Segensworte spricht, während er Fluchgedanken dahinter birgt (Ps. 62, 5), so verzichtet man auf Schärfe des Gegensatzes. Dagegen ergibt sich ein solcher wenn man יָפִי als Obj. faßt: der Frevler Mund bedeckt das von ihm ausgegangene Unrecht d. h. es fällt auf sein Schandmaul zurück, oder wie Fl. und fast ebenso Oetinger umschreibt: die von ihnen ausgegangenen Gewaltthaten werden ihnen durch Fluch und Verwünschung zurückgegeben, so daß sie zurückkehrend ihren Mund gleichsam verstopfen, sie zum Schweigen bringen; denn פִּי synekdochisch für פְּנֵי zu nehmen (vgl. z. B. Ps. 69, 8) ist unnöthig, da in בְּרִכּוֹת 6^a Segnungen dankbarer Anerkennung seitens der Menschen inbegriffen, viell. vorzugsweise gemeint sind und die Hervorhebung des Mundes der Frevler, von welchem nichts Gutes ausging, wolvermittelt ist. So auszulegen hindern uns die Parallelen nicht, da sich wiederholende Spruchtheile im Spruchbuche öfter eine Umbiegung des Sinnes aufweisen (s. Einl. S. 21 f.). Hitzigs Conj. יִבְסֶה (besser יִבְסֶה) ist unnöthig, denn auch sonst lesen wir wie hier daß הַמַּס *jure talionis* den Frevler bedeckt יִבְסֶה Hab. 2, 17 oder daß er הַמַּס verübend seine ganze äußere Erscheinung damit bedeckt d. i. ihr das brandmarkende Gepräge des gethanen Unrechts gibt (s. Köhler zu Mal. 2, 16). So wie v. 6 sagt ergeht es dem Gerechten und Gottlosen bei Lebzeiten; wie nach dem Tode, sagt v. 7: *Des Gerechten Gedächtnis bleibt in Segen, und der Gottlosen Name verweset*. Die Ueberlieferung über die Schreibung des נ. זִכָּר mit fünf (זִכָּר) oder sechs Punkten (זִכָּר) ist schwankend (s. Heidenheim in seiner Pentateuchausgabe *Meôr Enajim* zu Ex. 17, 14); der Cod. 1294 und alte Drucke haben an u. St. זִכָּר. Statt לְבִרְכָה könnte auch יִבְרַךְ gesagt sein; die dem Nominalsatz unterliegende RA היה לְבִרְכָה (*opp.* das bei Jeremia häufige לִקְלָלָה) umschreibt das Passiv, indem sie ein Werden zu etwas und also das Eingehn in ein Erleiden ausdrückt. Des Gerechten Andenken besteht auch nach seinem Tode fort, indem man segnend seiner gedenkt (זִכָּר = זִכָּר לְבִרְכָה — וְצִל) üblicher Zusatz zu dem Namen geehrter lieber Verstorbener), weil sein segensreiches Wirken fortwirkt; der Name der Gottlosen dagegen, weit entfernt, nach ihrem Hinscheiden fortzugrünen (Ps. 72, 17), verfäult (יִבְסֶה) wie ein wurmstichiger abgestorbener Baum (Jes. 40, 20). Der Talmud erklärt es *Joma* 38^b בְּשִׁמְיֵהוּ דְּלֹא מִסְקִין בְּשִׁמְיֵהוּ Fäulnis kommt über ihre Namen so daß wir Niemand mit ihren Namen benennen. Auch die Vorstellung daß ihr Name gleichsam mit ihren Gebeinen verwesen wird, liegt nahe; die Mischna wenigstens *Ohaloth* II, 1 gebraucht זִכָּר vom Verwesungsstaube.

Es folgt nun eine Reihe von Sprüchen, in denen die Beziehung auf Sünden des Mundes und ihr Gegentheil vorherrscht v. 8: *Wer weisen Herzens ist, nimmt Gebote an, ein Narrenmaul aber kommt zu Falle.* Ein **חכם לב** Herzensweiser ist ein solcher dessen Herz **חכם** 23, 15., mit Einem Worte ein **בון דבון** Verständiger oder Vernünftiger 16, 21. Ein solcher macht nicht sein eigenes Wissen zum Nonplusultra und nicht seinen eignen Willen zum Nolimetangere, sondern nimmt Gebote d. i. Weisungen gebietenden oder verbietenden Inhalts an, denen er als Ausflüssen eines höheren Wissens und Willens gern sich unterordnet und durch die er sich Schranken und Ziele setzen läßt, ein Narr aber von Lippen d. i. ein großmäuliger, in eitlem Gerede (14, 23) sich gefallender Narr plumpet hin, fällt auf die Nase, indem er Alles besser wissen und sich keine Vorschriften machen lassen will, aber während er so von oben herab schwadronirt, plötzlich einmal, indem er sich gegen die Grundsätze des Gemeinwesens und der Sittlichkeit vergeht, tief unten am Boden zu liegen kommt. Syr. Targ. übersetzen **יִלָּכֵט** er wird gefangen (Brth. verstrickt), Aq. Vulg. Lth. *δαρήσεται* er wird geschlagen, Symm. *βασανισθήσεται*, aber alles das ohne Halt in dem uns bekannten Sprachgebrauch. Auch Theodotions *φωρήσεται* er wird verwirrt (confus) ist nicht belegbar; Joseph Kimchi, der nach David Kimchi zu Hos. 4, 14 sich für diese Bed. (**ישתבש**), ähnlich Parchon: (**ירבבל**) auf das Arabische beruft, scheint an *illibās* Confusion (v. **لیس**) zu denken.

Die erweislichen Bedd. des **לבט** sind folgende: 1) Mühe verursachen. So *Mechilta* zu Ex. 17, 14 **לבטתו** man hat ihm Mühe auferlegt, *Sifri* zu Num. 11, 1 **נִלְבַּטֵּנוּ** wir sind ermüdet, wonach Raschi: er müht sich ab, was aber weder recht zum Subj. noch zu dem vorauszusetzenden Gegensatz paßt. Ebendies gilt von der Bed. des syr. **ܠܒܬ** antreiben, drängen, welche ohne Zweifel mit jener Bed. des Worts in der Midrasch-Sprache zusammenhängt. 2) Im Arab. bed. **لَبَط** (**لَب**, s. Wünsche, Hosea S. 172) Jemanden zur Erde niederwerfen, so daß er mit ganzem Leibe seiner ganzen Länge nach hinstürzt; das Passiv **نَلَبَّ** also von einem Andern so hingestürzt werden oder selbst so hinstürzen, bildlich von einem, der rettungslos in Unheil und Verderben stürzt (Fl.). Das arab. Verbum wird auch vom Sprunglauf des Reitthiers (galopiren) und des Lahmen (huppen, huppeln) gebraucht, wonach bei Kimchi im Lex. die Erklärungen: er übereilt sich oder: er wankt hin und her zur Wahl gegeben werden (*Gr. Ven. vag: πλανηθήσεται*). Aber jene durch das Arab. weit näher gelegte Deutung *corrui* (= *in calamitatem ruit*) bestätigt sich durch LXX *ὑποσκελισθήσεται* und durch *Berêschilth rabba* c. 52, wo **לבט** in der Bed. zu Falle kommen (= **נכשל**) gebraucht ist. Hitz. ändert das Passiv in das Activum: „er wirft das dargebotene **לֶקַח** verächtlich zu Boden“, aber der Gegensatz fordert dies nicht, die leichtfertige anmaßende Ueberhebung liegt schon in der Bezeichnung des Subj. **אִיל שִׁפְחִים** und die Folge, die sie für einen solchen hat, involvirt folgerungsweise die entgegengesetzte Folge willfähriger Hinnahme der Beschränkungen und Lenkungen des eignen Willens durch einen höheren.

Gleiche, mit v. 8 Wort für Wort sich deckende Form hat v. 9: *Wer in Unschuld wandelt, wandelt unbesorgt, wer aber Schleichwege einschlägt, wird durchschaut.* Die Plenarschreibung **בְּחַוִּים** steht nicht, wie Hitz. meint, in ursächlicher Verknüpfung mit dem *Dechî*, denn der vorliegende Consonantentext ist wenigstens ein halbes Jahrtausend älter als die Accentuation. Für **חַוִּים** 2, 7 heißt es hier **חַוִּים בְּחַוִּים** = **חַוִּים בְּחַוִּים** (Aq. *ἀμερίμωος*) dahin, wenn es gibt nichts von ihm geflissentlich Verheimlichtes, von dem er zu fürchten hätte, daß es ans Licht komme; wer dagegen seine Wege krümmt d. i. krumme Wege einschlägt wird erkannt oder wie man auch erklären könnte (s. zu Gen. 4, 15): wenn einer (*qui* = *si quis*) seine Wege krümmt, so wird es erkannt — jedoch steht nichts der Bez. des **חַוִּים** auf die Person entgegen: er wird schließlich erkannt d. i. entlarvt (LXX Hier. *γνωσθήσεται manifestus fiet*). Gewöhnlich erklärt man: er wird gewitzigt, mit der Bem. **חַוִּים** sei hier das Passiv von **חַוִּים** (Ges. Ew. Hitz.): *Hi.* zu fühlen geben, *Ni.* zu fühlen bekommen, eig. wissen gemacht (Lth.: gewitzigt) werden; aber das Passiv des *Hi.* ist das *Ho.*, ein solches *Ni.*, in welchem die causative (nicht einfach transitive) Bed. des *Hi.* passivisch gewendet wäre, ist ohne Beispiel (s. Ew. §. 133^a); auch Jer. 31, 19 ist der Sinn: nachdem ich erkannt d. i. offenbar, bloßgelegt, ans Licht gezogen worden bin. Ein anderer ebenso geformter, zur Hälfte mit v. 8 gleichlautender Spruch v. 10: *Wer mit dem Auge zwickert verursacht Kränkung, und ein Narrenmaul kommt zu Falle.* Ueber das Zwickern oder Zwinkern d. i. wiederholte Zwicken der Augen (vgl. *nictare* Frequentativ von *nictare*) als Geberde des Hämischen und Heimtückischen, welche auf Verhöhnung oder Schädigung dessen abzweckt, dem sie gilt, s. zu 6, 13.; dort war **קִרְץ** mit **ב** des Mittels der Handlung, hier wie Ps. 35, 19 vgl. Spr. 16, 30 ist es mit Objektsacc. verbunden. Wer so thut, der bringt Kränkung (Herzleid 15, 13) hervor, sei es daß der, welcher Stichblatt dieses Geberdenspiels ist, es merkt oder daß er das Opfer der heimlich abgekarteten Schädigung wird; **חַוִּים** ist hier nicht impersonell wie 13, 10., sondern wie 29, 15 vgl. Lev. 19, 28. 24, 20 im Sinne des Verursachens oder Bewirkens gebraucht. Einen treffenden Gegensatz zu 10^a bildet 10^b nach dem Texte der LXX: *ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρόρησίας εἰσποιοῖται*. Das Targ. bleibt dennoch gegen den Syr. beim hebr. Texte, der gewiß älter ist, als diese seine Verbesserung, welche Ew. u. Lagarde in mislungener Weise ins Hebräische zu übersetzen versuchen. Das Narrenmaul ist hier in Gemäßheit von 10^a verstanden, ein solcher welcher, ohne zu prüfen nnd zu überlegen, ins Gelage hinein schwatzt und dabei sich überstürzt und überschlägt, so daß er, sich selber zur Schande und zum Schaden, am Boden zu liegen kommt. Ein anderer, zur Hälfte mit v. 6 gleichlautender Spruch v. 11: *Ein Quell des Lebens ist des Gerechten Mund, der Mund der Gottlosen aber decket Un-*

recht. Verstehen wir 11^b ganz so wie 6^b: *os improborum obteget violentia*, so würde sich aus diesem Gegensatz für 11^a der Sinn ergeben, daß das was der Rechtschaffene spricht ihm zum eignen Heil gereicht (Fl.). Aber da die mündliche Sprache Mittheilungs- und Verkehrsmittel ist, so hat man sich das Wasser als Anderen quellend, auf Andere überquellend zu denken, und der Sinn von 11^b hat sich nach der vorausgehenden Spruchhälfte zu bequemen, wobei es nicht beirren kann, daß מַדְבַּר, welches 6^b Subj. war, hier durch den Gegensatz zum Obj. gestempelt wird; denn die Möglichkeit mannigfacher Wendung und Anwendung gereicht dem Maschal zum Lobe. In Psalmen und Propheten ist es Gott, welcher מְדַבֵּר ה' genannt wird Ps. 36, 10. Jer. 2, 13. 17, 13.; die Spruchdichtung verpflanzt das Bild auf ethisches Gebiet und versteht darunter eine Lebensmacht, von welcher heilsame Wirkungen auf dessen Inhaber 14, 27 und von ihm aus auf Andere ausgehen 13, 14. So heißt hier des Gerechten Mund ein Lebensquell, weil was er spricht und wie er es spricht von sittlich kräftigender, geistig hebender, innerlich erquickender Wirkung auf die Hörenden ist, wogegen der Gottlosen Mund Unrecht (*violentiam*) deckt d. h. die nicht auf das Beste, sondern auf Nachtheil und Verderben des Nächsten gerichtete Gesinnung mit ihren Anschlägen durch trügerische Worte verhüllt, so daß die Sprache, welche in dem einen Falle einen Lebens- und Liebesgrund zum Vorschein bringt und in Wirkung setzt, in dem anderen Falle einem unsittlichen feindseligen Hintergrunde zur Deckung dient. Ein anderer Spruch von den durch die Sprache vermittelten verschiedenen Wirkungen des Hasses und der Liebe v. 12: *Haß reget Zwietracht auf, und alle Frevel deckt Liebe zu.* Ueber מְדַבֵּר, welchem das *Kerî* anderwärts מְדַבֵּר substituiert, s. zu 6, 14. Haß des Nächsten, welcher schon an sich vom Uebel ist, hat noch dazu die üble Wirkung, daß er Haß hervorruft und also Streithandel, Fehden, Parteiungen erregt, indem er Menschen gegen Menschen aufhetzt (vgl. עֵרָר Iob 3, 8: den Drachen gegen die Sonne oder den Mond), wogegen Liebe nicht blos kleine Verfehlungen, sondern auch schwere Sünden jeglicher Art (כָּל-פְּשָׁעִים) zudeckt, näml. vergebend, verschweigend, mit mildernden Umständen möglichst entschuldigend oder auch ehe es zum Vollzug kommt sie niederhaltend. Alles das liegt in dem Zudecken; Jacobus gibt ihm 5, 20 noch eine andere Wendung: Liebe deckt sie zu, näml. vor Gottes heiligen Augen, indem sie dem verirrtten Bruder nachgeht und ihn bekehrt vom Irrtum seines Weges. Die LXX übers. ungeschickt: πάντα δὲ τοὺς μὴ φιλοεικοῦντας καλύπτει φιλία; sowol Petrus 1 P. 4, 8 als Jacobus aber übersetzen wie keiner der Griechen: ἡ ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν. Die römische Kirche bediente sich dieser Stelle als Beweisstelle für die Hereinziehung der *fides formata*, näml. *caritate*, in die Rechtfertigung, was in der Apologie der Augsburgischen Confession bekämpft wird, und in der That ist die *multitudo peccatorum* nicht von den Sünden dessen der Liebe übt, sondern von den Sünden des Nächsten gemeint. Haß facht in der Beziehung der Menschen zu einander Sünde an, Liebe aber deckt die vorhandene Sünde zu und

gleichet die durch sie bewirkten Störungen aus. Es folgen nun noch zwei Sprüche über Gebrauch und Misbrauch der Sprache v. 13: *Auf des Einsichtigen Lippen wird Weisheit erfunden, und der Stock (gebührt) dem Rücken des Verstandlosen.* Mit Loewenst. Hitz. u. A. וְשִׁבֵּט als zweites Subj. zu וְהִפְצִיץ zu ziehen ist unzulässig; der Mund selbst oder das Wort des Mundes kann ein Stab, näml. ein züchtigender, heißen (Jes. 11, 4), aber daß sich auf des Verständigen Lippen Weisheit und ein solcher Stab fände, wäre eine Zusammenstellung und ein Bild ohne Geschmack. Also ist 13^b ein Satz für sich, wie Lth. übers.: *Aber auff den rücken des Narren gehört ein Ruten,* und das will hier als Gegens. zu 13^a sagen, daß während auf des Verständigen Lippen Weisheit zu suchen und also dort zu holen ist (vgl. Mal. 2, 7) ein Unverständiger dagegen sich in so hohlem und faulem Geschwätz ergeht, daß, um ihn womöglich zu Besserem zu erziehen, der Stecken seinem Rücken zu appliciren ist; denn wie ein talmudischer Spruch sagt: was bei einem Weisen durch einen Wink zu erreichen ist, das ist bei dem Narren nur mit dem Prügel zu erreichen ($\text{לְשִׁטְיָא בְּדוּרְמִיזָא}$). Der Stock heißt וְשִׁבֵּט v. סֵבֵט schlicht, gerade herabgehen (wie die Strähnen des Haars), und der Rücken וְיָרֵךְ v. קֶרֶךְ gerundet d. i. concav oder convex sein. v. 14: *Weise halten Erkenntnis verborgen, aber Narrenmund ist drohender Unfall.* Wie Ew. Brth. Hitz. schon Oetinger: „des Narren Mund platzt heraus und ist wie ein plötzlicher Einfall eines Hauses, dem man nicht entfliehen kann.“ Da aber מִחֲרָה ein beliebtes Mischlewort ist, um Wirkung und Ausgang des Gefährlichen und Verderblichen zu bez., so ist der Sinn wol weiter zu fassen: des Narren Mund ist für ihn selber (13, 3) und Andere eine nahe d. i. allezeit drohende und unversehens hereinbrechende Calamität, unversehens deshalb weil er mit seinen unüberlegten schadenbringenden Reden plötzlich herausplatzt, so daß ein solcher Narrenmund für Jedermann ein *praesens periculum* ist. Zu יִצְפֶּנֶה verdient bemerkt zu werden, daß im Beduinischen ضفى fut. i still, nachdenklich, in sich versunken sein bedeutet (s. Wetzstein zu Job S. 281). Statt וְיָפִי אֵייל ist nach Codd. u. hierin correcten Ausgg. וְיָפִי zu schreiben, s. über das betreffende Gesetz der Makkefiring in den drei metrischen Bb. Baer, *Thorath Emeth* p. 40.

Ein Spruchpaar über Besitz und Erwerb. Ueber Besitz v. 15: *Des Reichen Wolhabenheit ist seine feste Burg, der Geringen Unfall ist ihre Armut.* Zeile 1 = 18, 11. Man kann die Begriffe nach innen und nach außen wenden, und der Spruch bleibt gleich wahr. Wie עֵז für sich allein die Gewalt als Schutzwehr oder Bollwerk (Ps. 8, 3) oder das Bewußtsein der Gewalt, das Hochgefühl, den Stolz (Richt. 5, 21) bedeuten kann: so läßt sich קִרְיָתוֹ als Gegenstand des Selbstvertrauens und מַחֲרָהוֹ dagegen als Gegenstand des Schreckens (Jer. 48, 39) fassen: der Reiche, dem sein Vermögen (s. über הוֹן S. 51) einen festen Rückhalt und reiche Hilfsquellen gewährt, kann zuversichtlich auftreten und energisch vorgehen, wogegen der Arme von vorn herein schüchtern und blöde ist und leicht kleinlaut und mutlos wird. So z. B. Oetinger

und Hitzig. Ebenso statthaft aber und noch näher gelegen ist die objektive Fassung: der Reiche steht unabhängig da, Wechselfälle und Widerwärtigkeiten können ihn nicht so leicht stürzen, auch ist er mancher Wagnisse und Versuchungen überhoben, wogegen der Arme auch schon durch ein kleines Misgeschick über den Haufen geworfen wird und seine verzweifelte Versuche, sich selbst zu retten, wenn sie misslingen, ihn vollends ruinieren und vielleicht sogar sittlich ächten. Es ist lediglich eine Erfahrungsthat, welche dieser Spruch ausspricht, aber eine solche, aus welcher sich leicht die doppelte Lehre ableitet: 1) daß es nicht allein gerathen, sondern auch geboten ist, daß der Mensch feste Begründung seiner äußeren Lebensstellung zum Ziele seines Strebens mache; 2) daß man den geringen Mann, um sich nicht an seinem gänzlichen Ruin mit zu verschulden, schonend zu behandeln und, wenn er immer tiefer und tiefer sinkt, nicht mit unbarmherziger Härte und in stolzer Selbstüberhebung verurtheilen soll. v. 16: *Des Gerechten Erwerb gereicht zum Leben, des Gottlosen Einkommen zur Sünde.* Absichtlich heißt was der Gerechte einnimmt *תַּעֲמֹלָה* (wie schon Lev. 19, 13) als Lohn seiner Arbeit, das was der Gottlose einnimmt *תַּבְּיָאָה* als Einkommen, was nicht Lohn der Arbeit und zumal unmittelbar seiner Arbeit zu sein braucht. Und mit *לַחַיִּים* läuft *לַחַטָּאת* parallel, von der Voraussetzung aus, daß die Sünde den Keim des Todes in sich trägt. Dem Gerechten dient seiner Arbeit Lohn, sein Leben zu begründen d. h. seine Lebensstellung zu sichern und sein Lebensglück zu erhöhen, wogegen des Gottlosen Einkommen dazu dient, sein Leben zu ruinieren, indem er, dadurch fleischlich sicher und übermütig gemacht, Sünde auf Sünde häuft, deren Sold der Tod ist. Hitzig übersetzt: für Büßung d. i. um es als Bußleistung für begangene Sünden wieder zu verlieren, aber wenn *חַיִּים* und *חַטָּאת* einander entgegengesetzt werden, so ist *חַטָּאת* die todbringende Sünde (8, 35 f.).

Die nun folgende Gruppe von Sprüchen tritt wieder unter den Gesichtspunkt guter und schlechter Leistungen menschlicher Rede. Den Uebergang vermittelt v. 17: *Weg zum Leben ist, wenn man Strafrede beachtet, und wer Zurechtweisung unbeachtet läßt, läuft in die Irre.* Statt *אֶרֶץ חַיִּים* (5, 6) heißt es hier *אֶרֶץ לַחַיִּים*, und so reiht sich dieser Spruch an den das gleiche Stichwort *לַחַיִּים* enthaltenden v. 16. Die Accentuation kennzeichnet *אֶרֶץ* als Subst.; denn *אֶרֶץ* = *אֶרֶץ* (Iob 34, 8) würde wie *שֹׁשֶׁבֶת* Lev. 11, 7. *נֶבֶז* Ps. 94, 9 betonte Ultima haben. Es ist auch weder nöthig die Betonung zu ändern noch mit Ew. *אֶרֶץ* als *abstr. pro concreto* wie *הַלֵּךְ* zu fassen, denn der „Wanderer zum Leben“ hat in Mischle keine Stütze. Die rechte Deutung hat schon Mich.: *via ad vitam est si quis custodiat disciplinam*; jedoch ist der syntaktische Sachverhalt anders als z. B. 1 S. 2, 13., wo das Particip den Werth eines hypothetischen Satzes hat, denn die Aussage: „Weg zum Leben ist wer Zucht beachtet“ ist s. v. a. auf dem Wege zum Leben befindet sich wer . . eine Abart der Ausdrucksweise: die Vorhalle war zwanzig Ellen 2 Chr. 3, 4., besonders angemessen der Bildersprache der Spruchdichtung, als ob der Dichter sagte: Seht da einen der Zucht beachtet —

das (näml. das an diesem שֶׁמֶר sich darstellende שֶׁמֶר) ist der Weg zum Leben. מוֹסֵר und מוֹכֵחַ verhalten sich wie παιδεία und ἔλεγχος; עֵיבֹר ist hier s. v. a. שֶׁמֶר בְּלֹאֵי. Unpassend als Gegens. wäre מַחֲזִיק in {der causativen Bed.: der leitet irre, wonach Brth. auch 17^a versteht, daß nur wer Zucht beachtet Andere zum Leben hinführen kann. Wir erwarten zu hören, welchen Schaden der welcher sich über allen Tadel erhaben dünkt davon für sich selbst hat. Hitz. in seinem Comm. (1858) setzt deshalb an die Stelle des Hi. das Hithpa. מַחֲזִיקָה (schreib vielmehr: מַחֲזִיקָה), aber im Comm. zu Jer. (1866) 42, 20 bem. er richtig: „Irren, nicht als unfreiwilliger Zustand, sondern willkürliche Handlung wird passend durch Hi. ausgedrückt.“ In ähnlicher Weise bezeichnen הוֹסִיף, הוֹסִיף (berühren), הוֹסִיף (fernhin gehen) gefissentliches Handeln eines vernunftbegabten Wesens Ew. §. 122^c. Jüdische Ausll. glossiren מַחֲזִיק durch ergänztes נִפְשׁוֹ, aber es bed. nur als innerliches Transitiv: die Handlung des מַחֲזִיק vollziehen. v. 18: *Wer Haß verbirgt ist ein Lügenmaul und wer Verleumdung aussprengt, der ist ein Thor.* LXX καλύπτουσιν ἔχθραν χεῖλα δίκαια, was Ew. vorzieht und wodurch sich Hitz. veranlassen läßt, eine wunderliche Conjectur zu machen („Wer den Haß verbirgt, Lippen strafft“, was kein Mensch ohne Hitzigs Commentar zu dieser seiner Conj. versteht). Aber 1) ist Haß verdecken (vgl. v. 11. 26, 24) etwas ganz anderes als Sünde zudecken (v. 12. 17, 9) oder überh. etwas mit Discretion geheim halten (10, 13), und 2) ist jenes δίκαια eine corrupte Lesart für ἄδικα (wie Grabe vermutet und Symm. übers.) oder δόλια (wie Lagarde vermutet und sich wirklich in Codd. findet). Mich. bem. treffend: *odium tectum est dolosi, manifesta sycophantia stultorum.* Wer hinter seinen Worten gehässige Gesinnung birgt, der ist שֶׁמֶר שֶׁמֶר ein Lügenmaul (vgl. den Narrenmund v. 14); man braucht nicht אִישׁ zu ergänzen, sondern hat hieraus vielmehr zu schließen, daß man einen falschen Menschen ohne weiteres so nannte, was Ps. 120, 3 bestätigt. Ein zweites sittliches Urtheil fällt 18^b: wer Verleumdung aussprengt ומִצֵּא nach masoretischer Schreibung: wer sie ausbringt, das Correlat zu הָבִיא ‘zubringen’ Gen. 37, 2), der ist ein Thor כְּסִיף (nicht: ein Narr אִיִּל); denn einen Nutzen kann solche Afterrederei überall nicht bringen, sie schneidet dem welchem die רָבָה d. i. das heimliche Gerede, die Ohrenbläserei gilt die Ehre ab, sät Zwietracht, hat unberechenbare Folgen und blamirt schließlich den Schwätzer selber. v. 19: *Bei einem Schwall von Worten gehts nicht ohne Uebertretung ab, wer aber seine Lippen an sich hält, beweist Einsicht.* Man verstehe 19^a nicht wie Brth.: Durch viele Worte hört eine Vergehung nicht auf zu sein was sie ist, der Gegensatz 19^b fordert eine allgemeinere Aburtheilung des Vielredens, und קָרָב bed. nicht allein aufhören zu thun (ablassen) und aufhören zu sein (abnehmen), sondern auch gar nicht thun (unterlassen Ez. 3, 11. Sach. 11, 12) und gar nicht da sein (fehlen), also: *ubi verborum est abundantia non deest peccatum* (Fl.). Mich. vergleicht passend πολυλογία πολλὰ σφάλματα ἔχει bei Stobäus und חטא מביא דברים כל המרבה דברים im Traktat Aboth I, 17 womit Raschi den salomonischen Spruch erklärt. פֶּשַׁע ist hier nicht wie anderwärts z. B.

Ps. 19, 14 spezielle Bez. der aus der Gnade stürzenden Sünde, sondern im Allgem. wie das nachbiblische עֲבָרָה Bez. jedweder Durchbrechung (פִּשְׁעֵי = فسق *dirumpere*) der sittlichen Schranke, hier wie Jansen bem. *peccatum sive mendacii, sive detractiois, sive alterius indiscretæ laesionis, sive vanitatis, sive denique verbi otiosi*. In 19^b empfiehlt es sich mehr, מַשְׁפִּיל als Präsens des innerlichen Transitive (*intelligenter agit*), als es in ruhendem eigenschaftlichem Sinne (*intelligens*) zu fassen. v. 20: *Auserlesenes Silber ist des Gerechten Zunge, der Verstand der Gottlosen aber ist wenig werth*. Auserlesenes Silber ist wie 8, 19 vgl. 10 reines, von aller unedlen Beimischung geschiedenes. Ihm vergleichbar lauter und edel ist was der Gerechte spricht, das Herz d. i. die Denk- und Sinnesweise der Gottlosen dagegen ist gleich Wenig *instar nihili* d. h. wenig oder nichts werth, arab. يَسْوَى قَلِيلًا

(Fl.). LXX: des Gottlosen Herz ἐκλείψει d. i. יִכָּזֵם anfangs vermessen und voll hoher Pläne wird es immer niedergeschlagener, kleinlauter, leerer. Aber 20^a läßt eine Werthbestimmung erwarten. Das Targ. (wonach Peschitto zu corrigiren, s. Levy, WB. 2, 26): das Herz der Gottlosen ist מִתְחַבֵּא (וּמִתְחַבֵּא) Abgang, Schlacken, ohne daß ersichtlich wie der Uebers. zu dieser Wortbed. gekommen. Die übrigen Griechen geben den uns vorliegenden Text wieder. v. 21: *Des Gerechten Lippen erbauen Viele, Narren aber sterben durch Verstandesmangel*. LXX übers. 21^a: Der Gerechten Lippen ἐπίσταται ὑψηλά, was wenigstens יִדְעֵי רַבּוֹת heißen müßte. רָצָה ist wie das nachbiblische פָּרַגַם (s. den hebräischen Römerbrief S. 97) ein anderes Bild für das neutest. οἰζοδομεῖν: geistige Nahrung und Stärkung gewähren, wozu Fl. *pastor, ovile ecclesiae, les ouailles* der Kirchensprache vergleicht; רָצָה ist sowol der Regierer Jer. 10, 21 als Lehrer Koh. 12, 11., indem es theils den vorwiegenden Begriff des Leitens theils des Weidens hat. יִדְעֵי steht für תִּרְצִינָה wie v. 32. 5, 2. In 21^b erklärt Brth. falsch wie AE. Euchel Mich.: *stulti complures per dementem unum moriuntur*, der Narr hat ja doch schon an seiner eignen Narrheit genug und braucht nicht erst durch einen andern ins Verderben hineingezogen werden. חָסֵר ist hier nicht die Verbindungsform von חָסַר (jüd. Ausl.: darum daß er ein solcher ist), auch nicht von חָסַר (Hitz. Zöckl.), welches als geschlossener Begriff *penuria* bed., sondern wie רָחַב 21, 4., שָׁכַב 6, 10 und שָׁפַל 16, 19 Infin.: sie sterben an Ermangelung des Verstandes dahin (vgl. 5, 23), diese *amentia* wird die Ursache ihres Todes, indem sie die Narren ohne daß sie es merken (Hos. 4, 6) dem Verderben entgegenführt.

Drei Sprüche, welche sagen daß das Gute von oben kommt und dem Verständigen zur andern Natur wird v. 22: *Der Segen Jahve's, der macht reich, und nichts thut Abmühen neben ihm hinzu*. Wie 24^a beschränkt הִיא das Präd. auf dieses und kein anderes Subj.: an Gottes Segen ist Alles gelegen. Hier wird die erste Hälfte des *ora et labora* wie oben v. 4 die zweite betont. Der Spruch ist ein Compendium von Ps. 127, 1—2. Nach v. 2 dieses Salomo-Psalms will 22^b verstanden sein, nicht daß Gott zu seinem Segen keinen Schmerz hinzuthue, viel-

mehr mit dem Besitztum zugleich heiteren zufriedenen Sinn gewähre (LXX Trg. Syr. Hier. AE. Mich. u. A.), was עָלִידָה heißen müßte, sondern daß Abmühen d. i. angestregtes Selbstwirken nicht hinzufügt (irgend-
etwas) neben ihm d. h. daß es dem Segen (welcher, wie die jüdischen Ausll. richtig bemerken, seinem Wesen nach חוספת wie der Fluch חסרון ist) sich nicht als *causa efficiens* nebenordnet, oder auch wenn man עֲמָה als Complement des zu ergänzenden *quidquam* faßt: es fügt nichts hinzu, welches dem was Gottes Segen gewährt an die Seite träte und es vervollständigte. So richtig Raschi Lth. Ziegler Ew. Hitz. Zöckler.

Die jetzt gangbare Accentuation וְלֹא יוֹסֶף עֲצָב עֲמָה ist falsch. Aeltere Ausgg. wie Venedig 1525. 1615. Basel 1618 haben עֲצָב עֲמָה, וְלֹא-יוֹסֶף עֲצָב עֲמָה,

was die Transformation von עֲצָב וְלֹא-יוֹסֶף עֲצָב. Uebrigens hat עֲצָב Doppel-Segol (s. Kimchi's Lex.) und יוֹסֶף ist nach der Masora vorn *plene*, hinten *defective* geschrieben. v. 23: *Wie ein Spielwerk ist dem Thoren Unthat-Verübung und Weisheit einem Manne von Verstand.* Anders Loe-
wenst.: Dem Thoren gilt Ausführung eines Plans wie ein Spiel, dem Verständigen dagegen als Weisheit; וְזָמָה v. זָמַם zusammenpressen, geistig: sinnen wie Iob 17, 11 und nach Ges. auch Spr. 21, 27. 24, 9. Aber זָמָה hat seit Leviticus die herrschende Bed. eines Attentats auf die Sittlichkeit, eines Unzucht-Verbrechens, und zumal die RA זָמָה זָמָה wird Richt. 20, 6 und bei Ez. nicht anders gebraucht, so daß alle alten Uebers. es an u. St. mit *patrare scelus* wiedergeben; nur das Trg. hat äquivokes עֲבִירָתָא עֲבִירָתָא, der Syrer jedoch بَغْيٌ بَغْيٌ. Verbrecherisches Handeln erscheint dem Thoren, der sich über den Ernst des Sittengesetzes hinwegsetzt, wie ein Spiel, und Weisheit dagegen (erscheint wie ein Spiel) einem Mann von Verstand. Wir würden diese Herübernahme des כְּשִׁחּוּק nicht wagen, wenn nicht 8, 30f. der Weisheit selber ein שִׁחּוּק zugeschrieben würde. Auch empfiehlt sich dieses Wechselverhältnis durch die Indetermination des וְהִקְדָּמָה, welche der Erkl. *sed sapientiam colit vir intelligens* oder gar wie Hier. *sapientia autem est viro prudentia* nicht günstig ist. Die Subjekte der Antithese stoßen im Versinnern chiasmisch zusammen: חכמה im Gegens. zur Frevelthat-Verübung ist das Handeln nach sittlichen Grundsätzen, dieses wird dem Verständigen ebenso spielend leicht wie dem Thoren das freche Sündigen, er folgt dabei innerem Triebe, es macht ihm Freude, es ist das Element, in dem er sich wol fühlt. v. 24: *Wovor dem Gottlosen grauet, das überkommt ihn, und was die Gerechten wünschen erfüllt sich.* Die Satz-
bildung 24^a ist wie in der ähnlichen Spruchzeile 11, 27^b; der Subjektsbegriff hat dort seinen Ausdruck in dem genitivischen Annexum, wofür Gen. 9, 6^b das erste Beispiel, in u. St. steht er an der Spitze und wird wie in v. 22 mit חָיָה emphatisch wiederholt. מְגֹדֶרֶת eig. das sich Abwenden, daher das Zurückschrecken, hier wie Jes. 66, 4 vom Gegenstande der Furcht, parall. תַּאֲזָרָה Wünschen, vom Gegenstande des Wunsches. In 24^b faßt Ew. רָחַק als Adj. v. רָחַק (wov. רָחֵק) n. d. F. רָחֵק und übers.: doch der Gerechten Sehnsucht ist stets grün. Aber ob רָחַק viell. von רָחַק und nicht von רָחַק gebildet sei, kommt 12, 12 in Frage, nicht

aber hier wo Wünschen und Geben (Erfüllen) naturgemäße Correlata sind. Hitz. corrigirt יתן, und allerdings empfiehlt sich die Ergänzung von ה' hier so wenig als 13, 21., denn weshalb wäre Gott nicht genannt, da in dem Verse Raum dafür war? Auch ist schwerlich ein „man gibt“ beabsichtigt (wonach Trg. Syr. Hier. passivisch übers.), in welchem Falle die jüd. Ausl. יתן scil. ה' zu erklären pflegen; denn wenn der Dichter יתן mit persönlichem Subj. dachte, weshalb enthebt er es nicht dem Helldunkel so vager Allgemeinheit? So wird denn also יתן mit Böttch. impersonell wie 13, 10. Iob 37, 10 und viell. auch Gen. 38, 28 (Ew. §. 295^d) zu fassen sein: was die Gerechten wünschen, das gibt es d. h. tritt in Wirklichkeit, geht in Erfüllung. Man hat dabei nicht gerade und ausschließlich an das Endgeschick zu denken, vor welchem der Gottlose bebt (Hebr. 10, 27) und auf welches das Sehnen des Gerechten geht, sondern der Satz hat auch diesseit dieser seiner schließlichen Bewährung erfahrungsmäßige Wahrheit: die Gottlosen trifft eben das was sie perhorresciren z. B. Krankheit, Bankerutt, Verlust des Ansehens, wogegen das was die Gerechten wünschen sich verwirklicht, weil ihr Wunsch nach Gesinnung und Art und Inhalt mit der sittlichen Weltordnung in Einklang steht.

Nun folgt, nur von Einem ungleichartigen Spruch unterbrochen, eine Reihe von Sprüchen von dem unerschütterlichen Bestand des Gerechten v. 25: *Wenn ein Sturmwetter daherkommt, ist mit dem Gottlosen aus, der Gerechte aber ist ein ewig fester Bau.* Wie sinnig v. 25 sich an v. 24 anschließt, zeigt Weish. 5, 15 (des Gottlosen Hoffnung wie Spreu die der Sturm verjagt). Die Aramäer Hier. Venetus fassen כ' vergleichend, so daß der Untergang des Gottlosen an Plötzlichkeit und Schnelligkeit der Daher- oder Vorüberfahrt eines Sturmwindes verglichen wird, aber dann hätte יתן statt סיפה genügt und statt יתן יתן mit dem in einem solchen Vergleichungssatze unbelegbaren störenden ו' apodosis würde יתן יתן oder wenigstens יתן יתן gesagt sein. Der Gedanke ist kein anderer als Iob 21, 18: der Sturm, welcher סיפה v. סיפה fortraffen heißt, ist als fortreffender gemeint, und כ' das zeitliche wie Ex. 11, 4 (LXX παραπορευομένης καταγίδος) mit folg. ו' apod. wie z. B. nach einem ähnlichen temporellen Satzglied Jes. 10, 25. סיפה ist ein Bild gottverhängter Calamitäten, wie Krieg und Seuche, denen der Gottlose erliegt, während der Gerechte ihnen Stand hält, vgl. zu 25^a: 1, 27. Jes. 28, 18 und zu 25^b: 3, 25. Hab. 2, 4. Ps. 91. „Ein ewiges Fundament“ ist, indem יתן vorwärts, nicht wie Jes. 58, 12 rückwärts blickend gemeint ist, ein durch nichts erschütterlicher Unterbau und synekdochisch Bau überh. Der Spruch erinnert an den Schluß der Bergpredigt und findet die schließliche Besiegelung seiner Wahrheit dadurch, daß das Sterben des Gottlosen ein strafrichterlicher Hinabsturz, das Sterben des Gerechten eine heimholende Erhebung ist. Auch Gerechte erliegen oft genug in Zeiten des Kriegs und der Seuche, aber der Spruch, wie er gefaßt ist, wenn auch nicht so wie ihn der Spruchdichter auf seinem diesseitig beschränkten alttest. Standpunkt verstanden hat, bewährt sich dennoch, indem der Gerechte, er sterbe

wann und wie er wolle, erhalten bleibt, während der Gottlose verloren geht. Außer Zusammenhang steht der Spruch v. 26: *Wie der Essig den Zähnen und wie der Rauch den Augen, so der Faule denen die ihm Auftrag geben.* Ein parabolischer Spruch (s. oben S. 9) von priamelartiger Formung (S. 12). Hier und da findet sich לְשָׁרִיט mit *Mugrasch*, aber in korrekten Texten hat es Groß-*Rebia*; der Vers ist durch *Athnach* halbiert, dessen Untertrenner der Regel nach (Accent-system XI §. 1) Groß-*Rebia* ist. Der Rauch macht sich dem Geruchssinn und bes. den Augen, die er beißt so daß sie übergehen, in unangenehmer Weise empfindlich, weshalb Virgil ihn *amarus* und Horaz *lacrimosus* nennt. חֲמִץ (v. חֲמִץ sauer, säuerlich s.) bed. eig. überh. Säuerliches, wie *acetum ὄξος*, hier nach LXX ὄμυραξ die unreife Traube, welche aber בֶּקָר (בֶּקָר) heißt (s. zu Iob 15, 33), womit es der Syr. hier, der LXX folgend, übers., und welche auch im Talmud *Demai* I, 1 nur nach unsicherer Deutung חֲמִץ genannt wird (s. Aruch und dagegen Raschi), also: Essig, was das Wort gewöhnlich bed. und was auch zu dem Zwecke des Vergleiches stimmt, zumal wenn man an den scharfen Weinessig des Südens denkt, welcher auf die Zähne die mit dem hebr. Verbum קרה bezeichnete Wirkung hervorbringt, wie der Rauch die mit כרה bezeichnete (Fl.). Der Plur. לְשָׁרִיטִי ist der der Kategorie wie 22, 21. 25, 13.; das an letzterer Stelle parallele אֲדַרְכִּי nöthigt wenigstens nicht, es wie dieses für einen *pl. excellentiae* (Brth. Hitz. Ew.) zu halten. Die einen Faulen senden d. i. zu ihrem Geschäftsträger machen, thun sich selber wehe; seine Trägheit ist für sie und das was sie bezwecken von abstumpfender d. i. verlangsamerender und hemmender, von beißender d. i. empfindlich schädigender Wirkung. Von hier an gehen die Sprüche wieder in dem Geleise, in das sie mit v. 25 eingelenkt v. 27: *Die Furcht Jahve's mehrt die Lebensstage, die Jahre der Gottlosen aber werden verkürzt.* Auch dieser Spruch entspricht wie v. 25 dem diesseitigen alttest. Standpunkt. Die diesseitige Geschichte bestätigt ihn, denn Lasterhaftigkeit zerrüttet Leib und Seele, und Gottesfurcht, welche den Menschen zufrieden und vergnügt in Gott macht, ist wirklich das richtige Princip der Makrobiotik. Aber anderwärts sterben auch Fromme häufig genug frühe, indem Gott sie מִפְנֵי הָרָעָה hinwegrafft (Jes. 57, 1 f.) oder indem sie Märtyrer für die Wahrheit werden (Ps. 44, 23 vgl. 60, 6) — die Bewährung obigen Spruchs rückt in solchen Fällen, wie Weish. 4, 7 ff. gelehrt wird, in das Jenseits, in welchem das Leben des Frommen sich ewig fortsetzt, während das des Gottlosen mit dem Tode sich in ewigen Todeszustand verliert. Aehnlich wie 27^a lautet 9, 11 vgl. 3, 2. Für תִּקְצְרֶנָּה war תִּקְצְרֶנָּה zu erwarten, aber die Flexion unterscheidet transitives קָצַר (קָצַר) und intransitives קָצַר (קָצַר) nicht wie sie sollte. v. 28: *Der Gerechten Harren wird Freude, und der Gottlosen Hoffnung wird zunichte.* Sowol חִמְלָה als תִּקְוָה gehen auf den Grundbegriff des Gedreht-, daher Angespant-, Gespanntseins auf etwas zurück, ebendenselben Grundbegriff, welcher

in einer andern Wendung die Bedeutung der Stärke ergibt (חַיִל חַיִל; חַיִל vgl. חַיִל *pectere* und חַיִל, *strong* und *strength*). Der Nominalsatz 28^a bed. zunächst nichts weiter als: es ist Freude (vgl. 3, 17 alle ihre Steige sind Friede), was aber s. v. a. sie ist es ihrem Ausgange nach *in gaudium desinit*. Hitzigs Bem., daß רַחֲמֵהוּ Oberbegriff für Hoffnung und Besorgnis sei, bestätigt der Sprachgebrauch nicht; es bed. überall freudige, nicht bange Erwartung, vgl. den Wechsel ebendenselben zwei Synonyme 13, 7 und חַיִל Ps. 112, 10 statt חַיִל (hier und Iob 8, 13). Während das Harren der Einen in Freude der Erfüllung ausgeht, verliert sich die Hoffnung der Andern (בְּרַחֲמֵהוּ abscheiden) d. h. sie verläuft in Nichts. v. 29: *Eine Schutzwehr ist für die Unschuld der Weg Jahve's, aber Ruin für die Unheilverübenden*. Von den zwei Bedd., welche מִצְוֵה (מִצְוֵה) hat: Veste v. מִצְוֵה und Asyl (= מִצְוֵה) v. מִצְוֵה entscheidet der Gegensatz hier für erstere. חַיִל וְחַיִל und חַיִל וְחַיִל, dieses objektiv verstanden, sind die beiden alttest. Benennungen der wahren Religion: es heißt so der Weg den der Gott der Offenbarung den Menschen gehn heißt (Ps. 143, 8), der Weg seiner Vorschriften Ps. 119, 27., seine Heilsordnung Ps. 67, 3., neutest. ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ Mt. 22, 16. Act. 18, 25 f. vgl. ἡ ὁδὸς schlechtweg Act. 9, 2. 24, 14. Dieser Weg Jahve's ist Veste, Bollwerk, Schutzwehr für die Unschuld oder bestimmter: ganz d. i. rückhalt- und hinterhaltlos auf Gott, auf das Gute gerichtete Gesinnung. Alle alten Uebersetzer, auch Lth., nur nicht Gr. Ven., übers. als ob es לָחֵם hieße; die Punktation aber hat das *abstr. pro concreto* bevorzugt, viell. weil das persönliche חַיִל nirgends sonst mit irgendwelchem vorderen Zusatz vorkommt, wogegen חַיִל häufig mit ב, כ, ל verbunden wird. Keinesfalls ist לָחֵם חַיִל *integro viae (vitae)* zu verbinden (Ziegler Umbr. Elster), denn dann würde der Dichter מִצְוֵה לָחֵם חַיִל geschrieben haben. Man könnte 29^b auch als in sich geschlossenen Gedanken fassen: und Ruin (s. über מִצְוֵה *ruina* und subjectiv *consternatio* v. 16) trifft die Unheilverübenden, aber der um vieles sinnreichere Gedanke, daß ebendieselbe Religion, welche für die Redlichen ein starker Schirm und Hort ist, denen welche sich in schlechthin unsittlichem Thun gefallen (s. über מִצְוֵה S. 111 oben) zum Sturze wird, bestätigt sich durch den genau ebenso geformten Zweizeiler 21, 15. Auch die jüd. Ausl. von Raschi bis Malbim finden fast alle hier die je nach dem Verhalten der Menschen entgegengesetzte Wirkung der göttlichen Offenbarung ausgesprochen — wesentlich ebendasselbe wie wenn die Thora oder die Chokma Leben und Tod zur Wahl gibt oder die Predigt vom Heil nach 2 Cor. 2, 15 diesen ein Geruch des Lebens zum Leben, jenen ein Geruch des Todes zum Tode wird. v. 30: *Der Gerechte wankt auf ewig nicht, aber die Gottlosen behalten das Land nicht inne*. Heimatsliebe ist ein dem Menschen natureigener Zug und Trieb, aber keinem Volk war das Vaterland ein so hohes Gut, keinem die Vaterlandsliebe als süße Pflicht so tief eingeprägt, keinem das Verjagt- und Verbanntwerden aus dem Vaterlande ein so schrecklicher Gedanke, wie dem Volke Israel. Expatriierung ist das Allerschlimmste, womit die

Propheten dem Einzelnen und das Volk bedrohen Am. 7, 17 vgl. Jes. 22, 17 f., und die Geschichte Israels mit ihren Exilen, den Strafen des nationalen Abfalls, bestätigt obigen Spruch und erklärt seine Formulierung, vgl. 2, 21 f. Ps. 37, 29. בַּל ist wie 9, 13 das affectuöse Nein des höheren Stils, נִמּוּט das Gegentheil von נִבּוֹן 12, 3 und שֵׁבֶן wohnen bed. wie inchoativ: zu wohnen kommen, so auch consecutiv: wohnen bleiben (z. B. Jes. 7, 15 von Gott dem Ewigbleibenden). Im Allgem. sagt der Spruch, daß der Gerechte die Stellung die er einnimmt unerschütterlich behauptet, wogegen alle die welche keinen Halt in Gott haben auch ihrer äußeren Stellung verlustig gehen. Oft genug aber erfüllt sich dies dadurch, daß sie, um der Schande zu entgehen, auswandern oder flüchten und in der Fremde sich bergen müssen.

Zum dritten Male wird nun das schon in zwei Ansätzen behandelte Lieblingsthema aufgenommen v. 31: *Der Mund des Gerechten sprosset Weisheit, und die Falschheits-Zunge wird ausgerottet.* Ueber die biblische Vergleichung der Gedanken mit Zweigen und der Worte mit Blüthen und Früchten s. Psychol. S. 181 und über die נֵב (nebst ihrer schwächeren Potenz אֵב) auftreiben (schwellen) und emportreiben (quellen, wachsen u. dgl.) s. was im Comm. zur Genesis über נִבְיָא und zu Jes. über אֵיב gesagt ist. Man sagt נֵב von dem was sproßt oder wächst, und נֵבב von dem was bewirkt daß etwas sproßt, aber auch נֵיב kann nach Art der Vv. des Vollseins (3, 10) und Fließens (Ges. §. 138, 1 Anm. 2) den Objektsacc. dessen zu sich nehmen, wovon etwas sproßt (24, 31) oder was es sprossend emportreibt und hervorbringt (vgl. Jes. 57, 19). Des Gerechten Mund sprosset (wofür Ps. 37, 30 ohne Bild: יִרְהוּת d. i. verlautbart) Weisheit, welche in allen Verhältnissen das wahrhaft Gute und Zweckdienliche herauszufinden und misliche Verwicklungen glücklich zu lösen weiß. Der Begriff der Weisheit, an sich praktisch (v. חֶכֶם dicht = solid, tüchtig s.), gewinnt hier solchen Inhalt durch den Gegens.: die Zunge, deren Art und Frucht Falschheit ist, welche ihre Lust an geflissentlichen Verkehrungen des Thatbestandes hat und also Verwicklungen häuft (s. über הַהֲפֹכֹת 2, 12), wird ausgerottet, woraus sich rückwärts für den Mund des Gerechten ergibt, daß er mit jenem seinem heilsamen Wirken ewigen Bestand hat. v. 32: *Die Lippen des Gerechten sind bedacht auf Wolgefälliges, der Gottlosen Mund aber ist eitel Falschheit.* Hitz. verwandelt יִרְדֵּן in יִבְעִין (יִבְעִין); das ἀποστᾶζει der LXX spricht dafür nicht, denn es ist wol nur aus ἐπίσταται verderbt, welches mehrere Handschriften bieten. Gr. Ven., welcher ποιμανοῦσι übers., hat eine Handschrift vor sich, in deren Lesung er sich zuweilen irrt. Der Text bedarf keiner Besserung, eher einer Zurechtstellung, denn 31^a mit 32^b und 32^a mit 31^b zusammenzunehmen (Hitz.) empfiehlt sich sehr; es liegt dann nahe zu erkl.: der Gerechten Lippen bekommen Wolgefallen, näml. Gottes, zu erfahren, aber diesen Ged. drückt die Maschalsprache anders aus (12, 2 u. Parall.) und auch 32^a und 32^b passen als Gegensätze zu einander, wenn man unter רָצוֹן wie 11, 27. 14, 9 Wolgefallen in größter Allgemeinheit, also gleicherweise auf Seiten Gottes wie der Menschen, versteht. Frag-

lich ist, ob ירעין sagen will, daß sie sich darauf verstehen (wie man z. B. sagt: ירע ספר sich auf Schrift d. i. Lesen derselben verstehen), oder daß sie darauf bedacht sind (vgl. 27, 23); im Grunde liegt beides für das hebr. Sprachbewußtsein ineinander, denn der Mittelbegriff, das Erkennen, ist biblisch s. v. a. liebendes Eingehen in oder auf den Gegenstand. Also: die Lippen des Gerechten denken auf Wolgefälliges רצון sinnverw. יון Holdseligkeit χάρις Col. 4, 6), während der Gottlosen Mund eitel Falschheit ist, welche Gott (Gottes Weisheit) haßt und durch die nach allen Seiten hin Disharmonie entsteht. Man könnte ירעין zu 32^b herübernehmen, aber diese Zeile, als Satz für sich gefaßt, ist stärker und dichterischer (Fl.).

Die nächsten drei Sprüche handeln von Ehrlichkeit, Bescheidenheit und Unschuld oder Taubeneinfalt XI, 1: *Betrügerische Wagschalen sind ein Greuel Jahve's, und volles Gewicht ist sein Wolgefallen.* Ebenderselbe Spruch mit nur wenig variirendem Ausdruck 20, 23 und andere ähnliche Sprüche von der Verwerflichkeit falschen und der Löblichkeit rechten Gewichts 20, 10. 16, 11.; gleiche Prädicate, aber auf andere Subjecte bezogen, finden sich 12, 22. 15, 8. „Greuel Jahve's“ lasen wir schon zweimal in der Einleitung 3, 32. 6, 16 vgl. 8, 7: הוֹעֵבָה ist wie das im Lexikon ihm folgende הוֹעֵבָה ein participiales Nomen, in welchem der active Begriff des Verabscheuenden auf den Vollzug der Handlung übertragen ist. רצון wird im nachbibl. Hebräisch Bezeichnung des *arbitrium* und der *voluntas*, hier aber bed. רצונו nicht das was Gott haben will, sondern was er gerne hat. „בְּרָצוֹנָה“ (hier zuerst in den Spr.) v. רָצוֹה, dessen Pi. (26, 19) *aliquem dolo et fraude petere* bed. אֶבֶן wie das pers. سنگ, arab. صخرة, Stein für Gewicht, zuletzt ganz ohne Rücksicht auf die urspr. Bed. wie Sach. 5, 8 אֶבֶן הַזִּיכָּר Bleigewicht, wie wenn wir sagen: Hufeisen aus Gold, Schachstein aus Elfenbein.“ Nun folgt das salomonische „Hochmut kommt vor dem Fall“ v. 2: *Kommt Dünkel, so kommt auch Schimpf, bei den Bescheidenen aber ist Weisheit.* Hebräisch gedacht: gekommen war jener, da kam sofort auch dieser — die allgemeine Wahrheit von der ursächlichen Verkettung beider wird geschichtsbildlich veranschaulicht, die durch viele Vorkommnisse bestätigte Erfahrungsthatsache wird in der Form eines einzelnen Vorkommnisses als Warnungsbeispiel dargestellt, die Präterita gleichen den griech. *aoristi gnomici* (s. oben S. 27), und das Perf. mit folg. *fut. consec.* bei gleichem Verbum ist Ausdruck der sofortigen und fast simultanen Folge (s. zu Hab. 3, 10): es war Uebermut (וַיִּרֶן n. d. F. לָצוֹן v. יָרַד sieden, überlaufen) eingetreten, da trat alsbald auch Schande ein, in welche das vermessene Gebaren umschlug. Den consonirenden Auslaut von וַיִּרֶן und קָלִיָּן im Deutschen wiederzugeben will nicht gelingen; Hitz. und Ew. erzwingen es, aber ein solches Quid-proquo wie „Kommt Unglumpf kommt an ihn Schimpf“ ist keine Uebers., sondern Textverdrehung. Wenn nun die Antithese sagt, daß bei den Bescheidenen Weisheit ist, so ist Weisheit gemeint, welche solcher Schande, wie sie die Selbstüberschätzung nach sich zieht, entgeht; denn der צַיִט hält nicht weiter von sich, denn sichs gebühret zu halten

($\sqrt{\text{צן}}$ *subsidiere*, *demitti* DMZ XXV, 185). v. 3: *Die Unschuld der Geraden geleitet sie, die Schiefheit aber der Treulosen richtet diese zu Grunde*. Den Geraden יְשָׁרִים , welche die Linie des Rechten einhalten, ohne in Schlangenwindungen davon abzulenken (Ps. 125, 4 f.), stehen wie 2, 21 f. die Treulosen בְּגֵדִים entgegen, welche heimtückische Gedanken und Pläne bergen (v. בְּגֵד decken, wov. $\text{בְּגֵד} = \text{בְּסִידָה}$). Und der Gegensatz von תְּמִימָה Unschuld = rückhaltlose liebende Hingabe ist סִלְבָּה , ein mit seinem Verbum סִלַּף besonders im salom. Maschal heimisches Wort (s. oben S. 27). Hitz. erklärt es nach dem arab. سرف ausschreiten, übertreten und Ew. nach ألف drehen, umkehren („Ungetreuer Fehltritt“), was beides schon in Ansehung des Lautwandels unwahrscheinlich. Schultens vergleicht سلف in der Bed. einschmieren ($\sqrt{\text{לף}}$ לִב *ἀλείφειν*, vgl. über solche secundäre Bildungen mit vorgetretenem ש Hupf. zu Ps. 5, 7) und übers. an u. St. *lubricitas*. Aber diese Sinngebung läßt sich nur mit Zwang durchführen und hat sowol die lexikalische Tradition (Menahem: מִטָּה Schwankung, Parchon: זיוה Fälschung, Kimchi: טויה Verdrehung, wonach *Gr. Ven. σκολιότης*) als die methodisch angestellte Sprachvergleichung gegen sich. Das Syrische hat diesen Verbalstamm nicht, das Targum aber kennt סִלְבָּה in der Bed. verdrehen, verzerren (*σκολιοῦν, στρεβλοῦν*) Spr. 10, 10 und Est. 6, 10., wo im zweiten Targum $\text{פִּימָה אֶסְלְבָּה}$ „sein Mund wurde schief“ bed. Mit Recht hat sich deshalb Ges. im *thes.* für den Grundbegriff *pervertere* entschieden, von welchem auch Peschitto und Saadia ausgehen, indem sie in der Grundstelle Ex. 23, 8 עֲשֵׂה סִלְבָּה (es, das Bestechungsgeschenk, verkehrt) und תִּזְיֵף (= זיוה es fälscht) übers.; auch Fl., welcher zu 15, 4 bemerkt: „ סִלְבָּה v. סִלְבָּה aufrühren, umwühlen, so daß das Unterste zu oberst kommt“, gibt diesem Grundbegriff im Hinblick auf das arab. سلف *invertere terram conserendi causa* den Vorzug; er bestätigt sich noch durch سلف *praecedere*, welches zu *praevertere* nūancirtes *pervertere* ist. Bed. nun aber סִלְבָּה etwa *perversio* (Theod. ὑποσχελισμός) im Sinne des dem Nächsten bereiteten Umsturzes? Die Parallelen fordern den Sinn einer dem Wort und Wandel des בוגר eignen Beschaffenheit 22, 12 (vgl. Ex. 23, 8). 19, 3., also *perversitas* Verkehrtheit, diese aber als Gegens. der Wahrheit und des Wolmeinens (*opp. תְּמִימָה*), Schiefheit, wie wir übersetzt haben, indem wir darunter Ungeradheit (Unredlichkeit) und Unwahrhaftigkeit verstehen. Während die Lauterkeit der Geraden diese geleitet und, so zu sagen, ihren *salvus conductus* bildet, der sie vor der Gefahr der Irrung und feindlichen Anfalls sichert: richtet die Schiefheit der Heimtückischen diese zu Grunde, indem die ihnen zur andern Natur gewordene Entstellung der Wahrheit sich rächt und das „Ehrlich währt am längsten“ sich bei ihnen umkehrt. Das *Chethib* וְשָׁדָם (וְשָׁדָם) ist ein Schreibfehler, das *Keri* corrigirt richtig $\text{וְשָׁדָם} = \text{וְשָׁדָם}$ Jer. 5, 6. Ueber שָׁדָר (wov. שָׁדָר), welches von der Wurzelbed. des Dicht- und Festmachens aus Vergewaltigung und Zerstörung bed., s. zu Genesis c. 17.

Drei Sprüche zum Lobe der צדקה v. 4: *Keinen Nutzen bringt Vermögen am Zornestage, Gerechtigkeit aber rettet vom Tode.* 4^b = 10, 2^b. Auch 10, 2^a lautet ähnlich wie hier 4^a. Das Neue ist nur, daß irdischer Hab' und Gut (s. über הון S. 51) aller Nutzen am Tage der μέλλουσα ὀργή abgesprochen wird, denn יום צָבָרָה Tag des die Schranken (der Langmut) durchbrechenden Zorns ist gleichen Sinnes wie bei den Propheten, und ganz das Gleiche wie dieser Denkspruch sagen solche Prophetenworte wie Jes. 10, 3. Zeph. 1, 18 und fast mit den selben Worten Ez. 7, 19. Die LXX, welche ἐν ἡμέρᾳ ἐπαγωγῆς übers., trifft im Ausdruck mit Sir. 5, 8 vgl. 2, 2 zusammen; Theodotion übers. 27, 10 אִיר mit diesem ἐπαγωγῆ (Schickung, Verhängnis). v. 5: *Des Unsträflichen Gerechtigkeit ebnet seinen Weg, und durch eigne Frevelhaftigkeit fällt der Frevler.* Mit dem passivisch geformten תָּקַים (vgl. zu 1, 12) verbindet sich noch mehr als mit יָם der Begriff des Vollendeten, aber mehr in dem negativen Sinne des sittlich Makellosen als des sittlich Vollkommenen. Die Rechtschaffenheit eines Menschen, welcher sein Gewissen und seinen Charakter rein zu erhalten sucht, ebnet (יָשַׁר wie 3, 6 nicht von Geradheit der Linie, sondern der Fläche) seine Lebensbahn, so daß er ohne Straucheln und Hemmnisse und Umweg sein Ziel verfolgen kann, wogegen der Gottlose durch seine Gottlosigkeit zu Falle kommt — gerade sie durch die er sein Fortkommen zu beschleunigen und sich Bahn zu brechen sucht wird sein Sturz v. 6: *Der Geraden Gerechtigkeit rettet sie, und in eigner Gier werden Treulose gefangen.* Die Rechtschaffenheit derer welche gerade aus und gerade durch gehen, ohne sich auf Ab- und Schleichwege einzulassen, rettet diese aus den Schlingen, die man ihnen legt, den Gefahren, die sich ihnen entgegenwerfen, wogegen die Treulosen, mögen sie noch so verschmitzt ihr Vorhaben maskiren, in ihrem leidenschaftlichen Begehren verstrickt werden: es wird entlarvt, sie werden überführt und sie sind gefangen und verloren. Ueber הָרָה Abgrund, Sturz und auch Losstürzen auf etwas = Gier s. oben zu 10, 3 und zu Ps. 5, 10. Die Ausdrucksweise 6^b folgt dem Schema: „im Bilde Gottes schuf er den Menschen“ Gen. 9, 6.: das Subj. ist dem Genitiv zu entnehmen, was die Accentuation bemerklich macht, indem sie dem יִבְרָתָהּ, als ob es Hauptform für יִבְרָתָהּ wäre, *Mugrasch* gibt.

Drei Sprüche über Untergang und Rettung v. 7: *Wenn ein gottloser Mensch stirbt, wird zunichte das Hoffen, und die Erwartung der in Kraftfülle Stehenden ist vernichtet.* Wir haben schon in der Einl. bem., daß אדם ein Lieblingswort und die terminologische Unterscheidung verschiedener Menschenklassen eine Eigentümlichkeit der Chokma ist (S. 35. 33); wir lasen 6, 12 אָדָם בְּלִבָּל und hier wie Iob 20, 29. 27, 13 אָדָם רָשָׁע, vgl. 21, 29 אִישׁ רָשָׁע; gewöhnlich sagt man nur רָשָׁע schlechtweg. Ein gottloser Mensch, welchem irdischer Besitz und Lust und Ehre das Höchste sind und dem kein Mittel zu schlecht ist, um diese seine dreifache Sucht zu befriedigen, wiegt sich in schranken- und maßlosen Hoffnungen, aber mit seinem Sterben wird die Hoffnung d. i. alles was er erhoffte zunichte; die LXX übers. τελευτήσαντος

ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ὀλλυται ἐλπίς, was die Kehrseite des hier 7^a Gesagten: die Hoffnung des Gerechten darf auch noch über das Grab hinaus ihrer Erfüllung gewärtig sein. Die LXX übers. weiter: τὸ δὲ καύχημα (וְהַחֲמִידָה) τῶν ἀσεβῶν ὀλλυται, in dem vorliegenden hebr. Text aber ist der Zweizeiler kein antithetischer, und ob אִינִים die Heillosen (so auch Syr. Targ. Venet. Lth.) bedeuten könne, sei es daß man es als Brachylogie für אִינִים אִינִים oder geradezu als Plur. eines Adj. אִין n. d. F. שׁוֹב (Elazar b. Jakob bei Kimchi) ansehe, oder die Heillosigkeit (wonach Zöckler mit Hitz.: „die ruchlose Erwartung“ übers.), das ist sehr fraglich. Noch unwahrscheinlicher versteht Malbim mit Raschi dieses אִינִים nach Gen. 49, 3. Ps. 78, 51 und dem Targ. zu Iob 18, 12 von den Kindern des Verstorbenen; Kinder sind das Erzeugnis der Manneskraft, doch nicht diese selber. Aber während אִינִים nirgends Plur. von אִין in dessen ethischer Bed. ist, bed. es allerdings Ps. 78, 51 als Plur. von אִין die Kraftfülle des Mannes und Jes. 40, 26. 29 die Kraftfülle überh., und einmal Hos. 9, 4 als Plur. von אִין in dessen von der Wurzelbed. *anhelitus* ausgehender physischen Bed. (Gen. 35, 18 vgl. zu Hab. 3, 7) die tiefe Trauer (Steigerung des אִין Dt. 26, 14). Auch mit dieser letzteren Bed. hat man versucht: Hier. *expectatio sollicitorum*, Brth. „die Hoffnung der Bekümmerten“, Ew. „Schmerzensharren“, aber was dies in diesem Zus. heißen soll, ist so unklar, daß man die Uebersetzer fragen muß, was sie denn damit wollen. Deshalb bleiben wir bei der anderen Bed.: Kraftfülle, fassen אִינִים als Gegentheil des אִין Jes. 40, 29., indem es *per metonymiam abstracti pro concr.* die Kraftvollen bed., und gewinnen den Ged., daß es mit der Erwartung solcher welche sich in voller Kraft befinden und darauf ihre Aussichten bauen plötzlich aus ist. Die zwei synonymen Zeilen ergänzen sich insofern als אִינִים durch אִין אִין den Nebenbegriff des Selbstvertrauens gewinnt, und die zweite verstärkt den Gedanken der ersten durch das Fortschreiten des Ausdrucks vom Fut. zum Präteritum (Fl.). Uebrigens hat וְהוֹחֵלֶת in neueren Drucken meistens *Mugrasch*; die richtige Accentuation ist nach Codd. und alten Drucken וְהוֹחֵלֶת אִינִים (s. Baer, *Thorath Emeth* p. 10 §. 4). v. 8: *Der Gerechte wird aus der Noth erledigt, und es tritt der Gottlose statt seiner ein.* Die Tempusfolge gibt gleichen Sinn wie wenn wir periodisirend sagen: während der Eine gerettet wird, fällt dagegen der Andere ebenderselben Gefahr zum Opfer; וְהוֹחֵלֶת (s. über die Grundbed. zu Jes. 58, 11), gefolgt vom hist. Tempus, dem Ausdruck des Hauptfaktums, ist verumständendes Perfekt. Der Erfahrungssatz kleidet sich auch hier parabelartig in Geschichtsform. Freilich fehlt es auch an Erlebnissen entgegengesetzter Art nicht weil die göttliche Gerechtigkeit sich diesseits vorspielsweise, aber noch nicht vollständig und endgültig offenbart; der Spruchdichter aber betrachtet dies, daß der Gottlose der Drangsal anheimfällt, welcher der Gerechte mit Gottes Hülfe entgeht, als die Regel und verwerthet es als sittliches Motiv. An sich kann וְהוֹחֵלֶת auch nur den Sinn des Stellenwechsels haben, die LXX aber übers. ἀντ' αὐτοῦ und so, im Sinne der Stellvertretung, scheint der Spruch in Zusammenhang mit 21, 18 (vgl. die prophetisch-historische

Application Jes. 43, 4) verstanden sein zu wollen. Indes findet der eig. Begriff der Sühne hier keine Anwendung, denn das Wesen der Sühne besteht in Dahingabe eines Schuldlosen für den Schuldigen und ihre Kraft liegt in der Selbstaufopferung; der Sinn ist nur, daß, wenn die gottgeordnete Verkettung von Ursache und Wirkung im Natur- und Geschichtslauf ein Unglücksverhängnis mit sich bringt, dieses dem Gottlosen den Untergang bringt, während es für den Gerechten zur Erlösung ausschlägt, so daß der Gottlose für den Gerechten zum כַּפָּר oder, wie wir mit einem Bilde gleichen Werthes sagen könnten, zum Blitzableiter wird. v. 9: *Mit dem Munde bereitet der Ruchlose seinem Nächsten Verderben, aber durch Erkenntnis gehn die Gerechten dessen ledig.* LXX übers. ἐν στόματι ἀσεβῶν παγίς (רשָׁה?) πολίταις, αἰσθησὶς δὲ δίκαιοις εὐδογ (יצלח). Mit Hitz. Ew. den Text zu ändern, welcher so wie er lautet allen andern Uebers. (Aq. Symm. Theod. Syr. Trg. Hier.) vorlag, ist kein Grund vorhanden. Die Accentuation, welche die zwei werkzeuglichen Angaben durch größere Trenner vom Folgenden abhebt, ist richtig. Die drei Griechen übers. ἡ πόλις ὑποκριτής, was es in der jüngeren Sprache bed., urspr. bed. es im Althebr. den für das Schlechte, wie حنیف im Arab. den für das Rechte Entschiedensten: den welcher zum Schlechten abbiegt und vom Rechten entfernte Wege einschlägt. Bei יִשְׁחָרֵץ wird man, ohne etymologisch veranlaßt zu sein, an שְׁחָרָה (Grube) erinnert und so denkt sich bei רַחֲצֵה von selbst מִשְׁחָרְתוֹתָם (Ps. 107, 20) oder ein anderes Wort desgleichen hinzu; בְּרַעַת aber erhält die in diesem Zus. unverkennbare Bez. auf die durch des Mundes Reden maskirten feindlichen Absichten des Ruchlosen, welche von den Gerechten vermöge der Erkenntnis, die sie zu Menschenkennern macht, durchschaut werden. Dieser Scharfblick wird ihr Rettungsmittel.

Drei auf städtisches und volkliches Gemeinwesen bezüglich Sprüche und dazwischen zwei gegen Spottsucht und Klatscherei v. 10: *Bei der Gerechten Wolergehn frohlockt die Stadt, und kommen die Gottlosen um ist Jubel.* Das בּ von בְּחֵסֶד bez. den Grund, aber nicht das Objekt, wie anderwärts, sondern die Ursache des Frohlockens, wie das כּ 10^b und in dem ähnlichen Spruch 29, 2 vgl. 28, 12. Wenns den Gerechten wol geht hat die Stadt Ursache zu frohlocken, weil es dem Gemeinwesen zugute kommt, und wenn die Gottlosen (oder: Gottlose) ein Ende nehmen, so ist Jubel (Nominalsatz für הֵרֵץ), denn wenn man sie bei Lebzeiten noch so sehr ehrte, so athmet man doch freier, wenn die Stadt des Druckes und Zwanges, der von ihnen ausging, und des bösen Beispiels, das sie gaben, entledigt ist. Solche Sprüche, in welchen die Stadt (*civitas*) den Staat, die πόλις die πολιτεία repräsentirt, können, wie Ew. meint, nicht wol früher als in den Tagen eines Asa oder Josaphat gedichtet sein; denn „seit Mose und Josua bis in die Tage Davids und Salomo's war Israel ein wahres vielverzweigtes und getheiltes aber eidgenössisch verbundenes großes Volk, dessen Leben sich gar nicht um eine einzige große Stadt drehte.“ Wir achten solche nach großen historischen Gesichtspunkten urtheilende Kritik, bekennen aber nicht einzusehen, weshalb קָרָה gerade die Hauptstadt sein müsse und

nicht jede beliebige Stadt sein könne, und wie überhaupt eine Sprache, welche den Begriff des Staates (nachbiblisch מְרִיקָה) noch nicht ausgeprägt hat, wenn sie vom Gemeinwesen im Einzelnen und Ganzen reden will, anders als von Stadt und Volk reden könnte. v. 11: *Durch der Redlichen Segen kommt eine Stadt empor, aber durch der Gottlosen Mund wird sie eingerissen.* Dieser v. 11 verhält sich begründend zu v. 10; LXX, welche oben v. 4 wegließ, läßt hier 10^b 11^a weg und zieht 10^a 11^b in Einen Spruch zus. (s. Lagarde). Der Sinn ist klar: „durch die Segenswünsche und frommen Gebete der Redlichen gelangt eine Stadt zu immer höherem Ansehn, Glück und Wolstand, wogegen durch die lügnerischen, verleumderischen, vermeßnen, gotteslästerlichen Reden der Gottlosen ihr Ruin herbeigeführt wird“ (Fl.). Der nächste Gegensatz zu מְרִיקָה wäre בְּקִלְתָּ רְשָׁעִים, aber nicht im Sinne des Dichters, welcher sagen will, daß die Stadt durch den Segen der Redlichen sich hebt und dagegen wenn Gottlose oben auf sind durch das Reden dieser, deren Segen nicht besser als ihr Fluch ist, niedergerissen wird. קָרָה (= קָרִיָה) kommt nur viermal in den Sprüchen und Job 29, 7 vor. Nun folgen die zwei vom gesellschaftlichen Privatleben handelnden Sprüche v. 12: *Wer seines Nächsten spottet, ist Verstandes baar, aber der einsichtsvolle Mann schweigt stille.* Ein ebenso mit בָּזִי לְרֵעִי beginnender Spruch ist 14, 21; ein anderer 13, 13 beginnt בָּזִי לְרֵעִי. Man sieht hieraus, daß בָּזִי בָּזִי (vgl. בָּזִי בָּזִי Jes. 37, 22) nicht gerade ein Hohnsprechen ins Angesicht bed., so wie aus 6, 30., daß auch verächtliches Begegnen, welches sich nicht in Verspottung, sondern Beschimpfung äußert, so benannt wird, so daß wir einen deutschen Ausdruck, welcher sich erschöpfend damit deckte, nicht besitzen. Wer in spöttischer oder schimpflicher Weise, sei es offen oder heimlich, den Nächsten herabsetzt, der ist unverständlich (חֲסִיר-יָלֵב als Präd. wie 6, 32); ein einsichtsvoller Mann dagegen (אִישׁ חֲבִינִיּוֹת wie 10, 23) hält Schweigen, behält sein Urtheil für sich, enthält sich stolzen unbefugten Richtens, denn er weiß, daß er nicht untrüglich, daß er nicht Herzenskündiger ist, und besitzt zu viel Selbsterkenntnis, um sich selbstgerecht über den Nächsten zu überheben, und bedenkt, daß wegwerfendes Absprechen, liebloses rücksichtsloses Verdammen keinen Nutzen, sondern nach allen Seiten nur Schaden bringt. v. 13: *Wer auf Klatschen ausgeht deckt Geheimnis auf, wer aber treuen Geistes hält eine Sache zugedeckt.* Eer Klätscher heißt von seinem Hin- und Hergehen רָכִיל (Intensivform von רָכַל); אֲנָשִׁי רָכִיל Ez. 22, 9 sind Menschen von Klätscher-Art, Verleumder-Sorte; הוֹלֵךְ רָכִיל (schon Lev. 19, 16) einer der klatschen oder verleumden geht, ein Herum- oder Zwischen-träger. Ein solcher ists, von dem der Spruch sagt, daß er Geheimnis aufdeckt (סִיד eig. das Zusammengedrängtsein für den Zweck geheimer Mittheilung, dann diese selbst, s. zu Ps. 25, 14), man hat sich also vor ihm zu hüten, daß man ihn nicht zum Vertrauten mache; dagegen ein נֶאֱמָן-רוּחַ firmus (fidus) spiritu, eig. ein Gefestigter oder reflexiv: sich fest und verlässig Beweisender (s. zu Gen. 15, 6) deckt eine Sache zu, entzieht sie dem Wissen und Eingreifen Anderer, also: Trau schau

wem! Mit Recht folgert Zöckl. gegen Hitz. aus dem Parallelismus, daß der *הוֹלֵךְ רֵכִיל* Subj. ist; auch schon die Voranstellung läßt annehmen, daß dies das „Grundwort“ (Ew.) ist, in 20, 19^a ist das Verhältniß umgekehrt: der Ausplauderer wird mit dem rechten Namen genannt (vgl. Sir. 27, 16 *ὁ ἀποχαλόμενος μυστήρια πτλ.*, wo ihm das Urtheil gesprochen wird). v. 14: *Wo keine Führung, verfällt ein Volk, Heil aber ist da wo's nicht an Rathgebern fehlt.* Ueber *הַתְּבִלִּית* s. zu 1, 5; dort bedeutete es Regeln der Selbstleitung, hier Maßregeln der Volksregierung oder, da das *pluralet.* eine Vielheit in Einheit bez., umsichtige *κυβερνήσεις*. Mit 14^b deckt sich 24, 6^b (wo von Führung im Krieg wie hier im Frieden die Rede ist und der Sinn der Worte sich danach besonders), vgl. auch *בְּרֵב יוֹצֵצִים* 15, 22^b. Hitz. kritisirt den Spruch, indem er bem.: „Wir die wir es zu vielem Berathen längst gebracht haben, der Folgen des Uebermaßes kundig, sagen umgekehrt: Viele Köche verderben den Brei und: Wer lange fragt, geht irre.“ Aber gerade die Neuzeit geht auf kirchlichem wie politischem Verfassungsgebiet von der Wahrheit des Satzes 14^b aus, und im Allgem. ist und bleibt es wahr, daß ein Volk besser daran ist, wenn es nach Gesetzen und Beschlüssen, die aus sorgfältiger Berathung vieler Urtheilsfähigen und Spruchberechtigten hervorgegangen, regiert wird, als wenn seine Geschicke in die unbeschränkte Hand Eines oder Weniger gelegt sind. Freilich denkt der Spruch nicht an Berather wie die Jes. 3, 3., sondern wie die Jes. 1, 26 gemeinten.

Es folgen nun zwei Sprüche über schadenbringende und ehrebringende Freundlichkeit v. 15: *Schlimm, gar schlimm gehts einem falls er für einen Andern sich verbürgt hat, wer aber Handgelöbniß hasset bleibt in Ruhe.* Genauer: Schlimm ergehts ihm — denn der Spruch ist so gefaßt, als ob er eine bestimmte Person vor Augen hätte, welcher man zu Leibe geht, nachdem der, für welchen sie sich verbürgt hat, den Termin der schuldigen Leistung nicht eingehalten. Ueber *בְּרֵב* mit Acc. der Person: jemanden bürgend vertreten und *וְ* als Bez. dieses Andern s. zu 6, 1. Was *רַע יֵרֵעַ* sagen will, zeigt die zur Hälfte gleichlautende Spruchzeile 20, 16^a; *יֵרֵעַ* ist wie 13, 20 *ful. N.* v. *רַעַע* oder doch v. *רַעַע* = *רַעַע* n. d. F. *רַעַע*, *רַעַע* (Olsh. §. 265^e). Das hinzugefügte *רַע* hat wie *רַעַע* Hab. 3, 9 allerdings gleiche Function wie der *inf. absol. (intensivus)*, aber als Infinitivform könnte *רַע* nur *inf. constr.* n. d. F. *רַעַע* Jer. 5, 26 sein, der *inf. absol.* müßte *רַעַע* lauten: also ist *רַע* accusativisch oder, was dasselbe, adverbial gedachtes Adj.: er wird in übler Weise übelbehandelt (maltraitirt), indem man ihn beim Worte hält und wenn er das Schuldige nicht leisten kann oder will statt dessen, für den er gehaftet, in Haft nimmt. Wer dagegen *תִּקְעִים* haßt, hat vor dergleichen gute Ruhe. Die Personen solcher, die durch Handschlag sich verbürgen, können nicht gemeint sein, wol aber so durch Handschlag sich verbürgende Leute — solche Hafter und also solches Haften kann er nicht leiden, *תִּקְעִים* nähert sich in Verbindung mit diesem nur ein starkes Nichtmögen ausdrückenden *שָׁנָא* einem Abstractum, wie *תִּקְעִים* Sach. 11, 7. 14 Verbindende im Sinne von Verbindung bed.

v. 16: *Ein anmutiges Weib erlanget Ehre, und Unholde erlangen Reichtum.* Schon LXX hatte אִשָּׁה חַיִּיל (nicht אִשָּׁה חַיִּיל) vor sich: γυνή εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν, dieses ἀνδρὶ ist ein Einschiebsel zu Gunsten der hinzugedichteten Schlußzeile: θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνή μισοῦσα δίκαια. Der Spruch, so erweitert, ist nach beiden Seiten hin wahr: eine liebenswürdige Frau (*gratiosa*) bringt dem Manne Ehre, gibt ihm Relief, während eine solche, welche das Rechte (Gute und Sittige) hasset ein schimpfliches Meuble (*opp.* כֶּסֶף כְּבוֹד Jes. 22, 23) ist, das den Haushalt verunziert, die Familie unbeliebt macht und heruntersetzt. Um so lahm ist aber die Anfangszeile, durch welche 16^b zu einem selbständigen Zweizeiler erhoben wird: πλούτου ὀκνηροὶ ἐνδεεῖς γίνονται, denn daß Saumselige (Unfleißige) es nicht zum Reichwerden bringen, ist, wie man in Schwaben solche Selbstverständlichkeiten zu nennen pflegt, eine Binsenwahrheit. Wichtig aber ist es, daß die Uebers. von 16^b: οἱ δὲ ἀνδρεῖοι ἐρείδονται πλούτῳ (der Syr. hat „Erkenntnis“ für Reichtum) die LA וְהַרְצִים (vgl. 10, 4 LXX) voraussetzt, woneben dies daß עֲשֵׂר יִחַמְכּוּ so wiedergegeben wird, als ob es יִסְמְכּוּ בעֲשֵׂר hieße, als eine Ungeschicklichkeit anzusehen ist. Nehmen wir nun den Einen Spruch so wie er im hebr. Texte lautet, so erweckt die Wiederholung des V. חַיִּיל der Zusammengehörigkeit der zwei Zeilen ein günstiges Vorurtheil. Verfehlt wird der Sinn dieses auch sonst schwierigen חַיִּיל von Loewenst. Zöckl.: ein anmutig Weib hält auf Ehre (Symm. ἀνθίσταται δόξης); denn 1) würde zu diesem Präd. besser אִשָּׁה חַיִּיל passen und 2) ist aus 29, 23 ersichtlich, daß חַיִּיל כְּבוֹד nicht in dem zuständigen Sinne von *firmiter tenere* sondern in dem inchoativen von *consequi honorem* verstanden sein will, wovon auch das ἐγείρει ἀνδρὶ der LXX ausgeht. Zwar sagt 31, 30 daß es mit dem חַיִּיל nichts ist und daß alles auf Gottesfurcht ankommt, aber hier denkt der Spruchdichter חַיִּיל mit Gottesfurcht zus. oder er denkt sie doch nicht auseinander, und da ist es zwiefach wahr, was auch ohnehin wahr ist, daß ein Weib von anmutigem Aeußern und Betragen Ehre erlangt, man sucht ihren Umgang, zieht sie in die feinsten Gesellschaften, rühmt ihre anziehende wolthuende Erscheinung, und allerdings nimmt auch der Mann der ein solches Weib hat an dieser Ehre theil. Ebenso bestätigt die Erfahrung, daß חַיִּיל Gewaltthätige Reichtum erlangen (vgl. Jes. 49, 25), und diese Aussage über die חַיִּיל paßt besser als Gegenstück zu 16^a als gleiche Aussage über die חַיִּיל Fleißigen, denn der חַיִּיל (v. חַיִּיל in Schrecken setzen Ps. 10, 18), dessen Macht im Terrorismus roher Gewaltthätigkeit besteht, ist das schroffste Gegentheil eines Weibes, dieses σκεῦος ἀσθενέστερον, welches durch herzugewinnenden Liebreiz noch bessere Eroberungen macht: sie erlangt damit ein höheres Gut, näml. Ehre, während jener nur Reichtum, denn „vorzüglicher ist ein Name (näml. ein guter) als großer Reichtum“ 22, 1. Lesen wir חַיִּיל, so geht diese sinnige Entgegenhaltung verloren.

Drei Sprüche über Gutthätigkeit v. 17: *Seiner eignen Seele thut Gutes der Liebreiche und seinem eignen Fleisch thut wehe der Unbarmherzige.* Viele Ausl. drehen das Verh. von Subj. und Präd. um

(Trg. nur in 17^b nach der LA ידמיביר, wofür aber Syr. nur ימיביר): *qui sibi ipsi benefacit, is quidem erga alios quoque benignus praesumitur, quum caritas ordinata a se ipsa incipiat; qui vero carnem suam male habet, est crudelis erga alios* (Mich.). Aber dieser vermeintliche Erfahrungssatz hält nicht die Probe; denn zwar kommt es vor, daß wer sich selbst gütlich thut auch gegen Andere gut ist, und daß wer gegen sich selbst hart ist auch Andere schroff beurtheilt und behandelt, aber der bei weitem häufigere Fall ist der, daß wer sich selbst nichts abgehn läßt Anderen gegenüber ein Egoist und also kein איש חסד ist, und daß dagegen der, welcher sich selbst erlaubte Genüsse versagt Anderen gegenüber sich der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung fähig und also als das Gegentheil eines אכזרי erweist. Das Wort Sirachs 14, 5 ὁ πονηρὸς ἐαυτῷ τίνα ἀγαθὸς ἔσται, auf welches sich Brth. beruft, zielt auf den Geizhals, und zwar ist dieser בָּצָר, aber nicht jeder בָּצָר ist ein Geizhals. Also werden איש חסד und אכזרי die Subjektbegriffe sein, und wie von dem Liebreichen (חסד wie z. B. Hos. 6, 6., engeren Sinnes als Jes. 57, 1) gesagt wird, daß er seiner eignen Seele wolthut (נָמַל, näml. נִיב 31, 12), so von dem Unbarmherzigen (אֲכֻזָּרִי wie 12, 20. Jer. 6, 23. 50, 42), daß er sein eignes Fleisch (LXX αὐτοῦ σῶμα) arg schädigt; denn נִצָּחוֹ als Parallelwort zu נִפְשׁוֹ (vgl. S. 150 unt.) bed. nicht die Blutsverwandten (Symm. Hier. Lth. Grotius), sondern hat hier wie Mi. 3, 2 seine nächste Bed., von welcher aus es dann auch die welche unser Fleisch und Blut sind bez. Ebendeshalb aber kann die Meinung des Dichters nicht die von Elster angegebene sein: „Wer gegen Andere Liebe übt, erzeugt in sich eine Stimmung, die mit wolthuender und fruchtbarer Wärme sein ganzes Wesen durchdringt, wie umgekehrt die Gesinnung des Hasses das Herz des Hassenden des wahren Lebensquells beraubt.“ Wäre dies gemeint, so würden Seele und Geist, nicht Seele und Fleisch in Parallele stehen. Das Wol und Wehe bezieht sich also auf die göttliche Vergeltung, welche auf das Verhalten des Menschen gegen seinen Nächsten, je nach dem es ist, Lohn oder Strafe folgen läßt (Hitz. Zöckl.). Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Nach beiden Seiten hin lohnt sich die Liebe, rächt sich die Lieblosigkeit. v. 18: *Der Gottlose erwirbt trügerische Entgeltung, wer aber Gerechtigkeit säet, wahrhaftigen Lohn*. Hier macht 18^b zum selbständigen Satz, indem er so übers. als ob יְלֻזֶּה geschrieben stehe; Syr. Trg. sogar als ob נֶקֶדוֹ אֱמֶתוֹ (seine Treue ist sein Lohn). Aber so wie der Text lautet erstreckt עֲשֵׂה sein Regimen auf beide Verhältnisse; machen ist hier s. v. erwirken, erwerben πεποιθισθαι wie Gen. 31, 1. Jer. 17, 11 u. ö. Des Gottlosen Arbeit hat Selbstsucht zum Beweggrund und was er durch sein Arbeiten erarbeitet ist deshalb שְׂכָר-שָׂקָר, es ist kein Segen im Verdienten oder Gewonnenen, es gedeiht ihm nicht (10, 2) und frommt ihm nicht (10, 16). Wahren d. i. wahrhaft ersprießlichen und bleibenden Lohn erwirbt dagegen derjenige, welcher Rechtthun aussäet, oder besser: Gutesthun, wobei auch wir wie die biblische Moral bei צדקה vorzugsweise an Wolthun, an Bethätigung selbstlos sich und das Ihre hingebender Liebe denken. Hosea 10, 12 sagt dafür וְרֵי

לְצַדִּיקָה Aussaat machen, welche צַדִּיקָה zur Norm hat, und wie er צַדִּיקָה versteht, zeigt das parallele חֶסֶד. Der „wahrhaftige Lohn“ ist eben die Erntefrucht, durch welche sich das Ausstreuen des guten Samens edler liebevoller Handlungen belohnt. v. 19: *Echte Gerechtigkeit gereicht zum Leben, und wer Bösem nachjagt thut sichs zum Tode.* LXX übers. *ὁδὸς δίκαιος* und der Syrer folgt diesem sprachwidrigen Quid-proquo, die Bibelsprache sagt בֶּן-עֲלִיָּה u. dgl., aber nicht בֶּן-צַדִּיקָה. Gr. Ven. beraubt, indem er οὐτῶα übers., den Zweizeiler seiner voraussetzenden Selbständigkeit. Das Trg. faßt בֶּן mit folg. ו als correlates *sic . . uti*, aber בֶּן steht im vergleichenden Spruche naturgemäß an zweiter, nicht erster Stelle (s. oben S. 9). Ohne Zweifel ist בֶּן hier Nomen. Dem parallelen יִמְרֵהָ nach scheint es persönlichen Sinn zu haben, weshalb Elster erklärt: wer fest an Gerechtigkeit und Zöckler: wer festhält an Gerechtigkeit, aber „festhaltend“ kann בֶּן nicht bedeuten und bedeutet auch מְבֹרָךְ nicht; nicht einmal „fest“ trifft den Sinn des Wortes, es bed. aufrecht und in ethischem Sinne: aufrichtig; besser also Ew.: „wer redlicher Gerechtigkeit“, aber „redlich von (an) Gerechtigkeit“ ist eine tautologische Begriffsverbindung. Deshalb muß man es mit בֶּן als substantivirtem Neutrum versuchen, aber weder das *rectum* des Coccejus noch Schultens' *firmum* gibt einen naturgemäß ausgedrückten gefälligen Ged. Oder ist בֶּן Subst. im Sinne des מְצִיטָה-בֶּן 2 K. 7, 31? Das Wort bed. das Gestell, den Ständer, den Stand, aber was soll hier die Basis (Euchel)? Eher ließe sich „Zweck“ (Oettinger) oder „Richtung“ (Loewenst.) hören, aber בֶּן entnimmt seine Bed. nicht dem *Hi.* הָיִין. Fast möchte man annehmen, daß die Chokma-Sprache בֶּן *taliter* substantivirt und in der terminologischen Bed. *qualitas* (wie nachbiblisch אֲרִיכוּת) zu gebrauchen begonnen habe, so daß zu erkl.: die Beschaffenheit der Gerechtigkeit zielt auf Leben. Aber müssen wir uns in Mutmaßungen und etwa gar Textänderungen (Hitz. בִּישׁ gleich einem Paniere) versteigen, um den Worten einen Sinn abzugewinnen, welcher wirklich Sinn hat? Man sagt בֶּן דִּבֵּר recht sprechen (Num. 27, 6) und בֶּן עָשׂוּי recht handeln (Koh. 8, 10); beidemale bed. בֶּן stehend = bestehend, standhaltig, richtig *recte*. Das Gegentheil ist לֹא-בֶּן 2 K. 7, 9 und dieses לֹא-בֶּן wird auch einmal substantivisch gebraucht Jes. 16, 6: das Unrichtige seines Geredes. Ebenso ist hier בֶּן im Werthe eines Subst. genitivisch verbunden, nicht aber so daß es das Rechtsverhalten der Gerechtigkeit bez., sondern die Rechtsbeschaffenheit derselben, אֲמָתָה שֶׁל-צַדִּיקָה, wie Raschi erkl., d. h. wie wir es verstehen: Echtheit oder echte Erweisung der Gerechtigkeit, welche nicht blos Schein ohne Wesen ist. Daß auch בְּנֵי־כֶסֶד solche Leute bez., welche nicht etwas Anderes scheinen wollen als sie wirklich sind, ist dieser Deutung günstig. Solche echte Gerechtigkeit, welche dem Drange des Herzens folgt und aus der Fülle des Herzens Gutes thut, hat Leben zum Ergebnis (19, 23), innerlich beglückendes und äußerlich beglücktes Leben, wogegen der, welcher geflissentlich Bösem nachjagt und in diesem seines Herzens Befriedigung findet, so sich selber den Tod bringt: er thut es zu seinem Tode oder, wenn man (was auch möglich) das צַדִּיקָה zum Subj. macht: es gereicht ihm selber

zum Tode. Also mit andern Worten: Liebe ist Leben, und Lieblosigkeit bringt sich selbst ums Leben.

Die folg. Sprüche richten sich vorzugsweise wie an dieses כן anknüpfend gegen den Widerspruch des Außern und des maskirten Innern v. 20: *Ein Greuel Jahve's sind die mit schlangenkrummem Herzen, und sein Wolgefallen sind die von lauterem Wandel.* Wir lasen פִּשְׁטָּ (Form der Gebrechen) 2, 15. 8, 8., bedurften aber hier wo die ‚Verkrümmtheit‘ ins Herz verlegt wird eines andern Wortes, welches den darin liegenden Begriff der Falschheit, das Gegentheil der Geradheit, ohne Vermischung des Grundbegriffs *flexuosus* oder *tortuosus* wiedergibt. פִּשְׁטָּ sind nicht bloß solche deren Wandel äußerlich unanstoßig und unsträflich ist, sondern gemäß dem Gegens. solche deren Handlungsweise aus purlauterer heuchel- und hinterhaltloser Gesinnung hervorgeht. Hier. *et voluntas ejus in iis qui simpliciter ambulant.* Aber es heißt nicht פִּשְׁטָּ; sie selber sind sein רָצוֹן (11, 1): er hat sie und nur sie gern und ist ihnen hold. v. 21: *Die Hand darauf: nicht ungestraft bleibt der Böse, aber der Gerechten Same wird gerettet.* LXX übers. hier so wie 16, 5., wo das räthselhafte יָד יָד sich wiederholt, *χειρὶ χειρὸς ἐμβαλὼν ἀδίκως*, was sich nicht, wie Evagrius meint, von einem Bestechlichen, sondern nur von einem Gewaltthätigen verstehen läßt; auch Syr. Trg. denken an einen solchen, aber das Subj. ist ja יָד und ein regierendes Wort wie יָדָא (2 S. 20, 21) fehlt, zu geschweigen, daß „eine Hand wider die andere“ יָד בְּיָד heißen müßte. Hier. und Gr. Venet. übersetzen ohne daß man sieht was sie meinen; die Uebers. der andern Griechen ist nicht überliefert. Die jüd. Ausl. bieten nichts der Rede Werthes, wie z. B. Immanuel und Meiri „alsbald“ erkl., was im jüngeren Hebräisch יָדָא heißt und obendrein hier nicht paßt. Der Midrasch knüpft an 21^a die ernste Mahnung, daß wer mit einer Hand sündigt und mit der andern Gutes thut trotz dem nicht ungestraft bleibt. Erst Schultens hat eine prüfenswerthe Erklärung der Worte zu geben angefangen: Hand zu Hand d. i. gleichsam vererbungsweise *per posterios* (Ex. 20, 5), wobei er sich darauf beruft daß יָד (vgl. יָד Jes. 56, 5) unter Anderem im Sinne der Erbberechtigung gebraucht werde. Ges. folgt ihm, aber nur den Begriff der Zeitfolge (vgl. pers. *dest bedest* Hand an Hand = stetig nacheinander) urgierend, und faßt יָד בְּיָד so wie auch Fl.: *ab aetate in aetatem non (i. e. nullo unquam tempore futuro) erit impunis scelestus, sed posteri justorum salvi erunt.* Nach Böttcher bed. Hand zu Hand s. v. a. von einer Hand zur andern und dieses s. v. a. im weiteren Verlauf, so daß der Ged. dem in Plutarchs *de sera numinis vindicta* ausgeführten entspricht: wenn auch nicht alsbald, aber endlich doch. Man könnte sich dafür auch darauf berufen, daß, wie die arabischen Lexikographen sagen, يَد, vom Zeitverlauf gebraucht, die Ausdehnung (مَدّ) der Zeit und also eine Zeitstrecke bed. Aber für den Begriff *nunquam* oder *neutiquam* oder auch *tandem aliquando* stellte die Sprache dem Dichter eine Menge von Formeln zur Verfügung, und man sieht nicht, warum er gerade

diese absonderliche mit ihrer hier doch eigentlich nicht passenden Grundbed. *alternatim* gewählt haben sollte. Deshalb empfiehlt es sich, mit Ew. לִיד לִיד für eine der Volkssprache entnommene Bethuerungsformel zu halten: Hand zu Hand (לִיד wie in לִידִּי Iob 17, 3) d. i. die Hand darauf! (Brth. Hitz. Elst. Zöckl.). Wenn aber 21^a auf Handgelöbniß versichert und gleichsam darauf wettet, daß der Böse nicht strafflos bleiben wird, so ist der Gen. in צִדִּיקִים זֶרַע nicht Gen. der Abhängigkeit durch Abkunft, sondern wie Jes. 65, 23. 1, 4 des Bestandes (*gen. appos.*), indem זֶרַע hier wie דֹרֶר Ps. 24, 6. 112, 2 eine Einheit gleichen Ursprungs und gleicher Art, aber mit Vorwiegen letzteren Merkmals bez. נִמְלֵט ist 3 *praet.*, welche durch das vorausgeg. Fut. die Richtung auf die Zukunft erhält: den Bösen trifft die verdiente Strafe, das Geschlecht der Gerechten aber entgeht dem Gerichte. רַע hat dagessirtes ר (Michlol 63^b) nach der Regel des רחיק, wonach der anlautende Consonant nach einem auf betontes *a* oder *e* auslautenden Worte verdoppelt wird, was hier wie 15, 1 auch mit ר geschieht. v. 22: *Ein goldener Ring in eines Schweines Nase — ein schönes Weib und ohne Zartsinn.* Das ist das erste Beispiel eines emblematischen Spruchs, in welchem sich Zeile 1 und 2 wie Bild und Unterschrift verhalten, s. S. 10 der Einleitung. Die LXX übers. rhythmisch schön, aber durch ihr ὡςπερ . . οὕτως verwischt sie den Charakter dieser bilderbuchartigen Spruchform. Der Nasenring נִיִּם (jetzt خنّام), gew. durch den rechten

Nasenflügel gezogen und über den Mund herabhängend (s. das Bild in Lane's *Manners* III, 214 der deutschen Ausg.), ist ein seit der Patriarchenzeit (Gen. 24, 47) üblicher Frauenschmuck. Wenn man sich einen solchen Ring in der Nase eines Schweines befestigt vorstellt, so hat man daran das Emblem eines Weibes, in welcher Schönheit und Mangel an Bildung widrig contrastirend beisammen sind. נִיִּם Geschmack ist, auf das geistige Gebiet übertragen, Urtheilsfähigkeit Iob 12, 20 und insbes. die Fähigkeit, das Rechte und Zweckdienliche herauszufinden 1 S. 25, 33 (von Abigail), hier gemäß dem Thierbilde, mit welchem sich die Vorstellungen der Unreinheit, Schamlosigkeit und Roheit verbinden, Sinn für das Edle, Feine, Schickliche, das was wir in höherem zugleich intellektuellem und ethischem Sinne Tact (Feingefühl) nennen; פָּרִי (etwa *alienata*) bez. den zuständlichen Mangel nicht ohne den Nebengriff der Selbstverschuldung. v. 23: *Der Gerechten Begehren ist nichts als Gutes, der Gottlosen Hoffen ist Vermessenheit.* Gew erklärt man wie auch Fl.: Wenn die Rechtschaffnen etwas wünschen, so gelangt ihr Wunsch zu keiner andern als einer glücklichen Erlangung; wenn aber die Gottlosen etwas hoffen, so wird ihnen am Ende statt des Gehofften Gottes Zorn zu Theil (10, 28 vgl. 11, 4). Jedoch daß עֲבָרָה so ohne weiteres wie in עֲבָרָה יוֹם zu verstehen sei und gesagt werden könne: die Hoffnung der Gottlosen ist Gotteszorn d. i. in solchen und also in schreckliche Enttäuschung auslaufend, ist zweifelhaft. Aber עֲבָרָה bed. ja auch Maßlosigkeit und nam. Vermessenheit 21, 24. Jes. 16, 6., und wir gewinnen so den ansprechenden Ged., daß das Be-

gehren der Gerechten nur auf Gutes und also ein erreichbares weil gottgefälliges Ziel gerichtet ist, wogegen das Hoffen der Gottlosen nur in Eingebungen ihres Uebermuts besteht und also eitel Selbstbetrug ist. Die Punctuation האתה צדיקים ist regelwidrig; correkte Texte haben האתה צדיקים, denn *Dechî* vor *Athnach* steht nur wenn das Athnach-Wort zwei Sylben von der Tonsylbe hat (*Thorath Emeth* p. 43. Accent-system XVIII §. 4).

Drei Sprüche über Ausgeben, welches nicht Verlust, sondern Gewinn ist v. 24: *Es gibt einen der reichlich ausgibt und immer mehr bekommt, wod einen der sich das Gebührende abkargt nur zum Verluste.* Der erste der Sprüche mit יָשׁ, welche der ersten Samlung eigen sind (s. S. 27). Der Sinn ist daß das Vermögen des Freigebigen nicht abnimmt, sondern zunimmt und daß dagegen das des Knauserigen nicht zunimmt, sondern abnimmt. יָשׁ will nach Ps. 112, 9 verstanden sein. Statt יָשׁ haben drei Erfurter Codd. וַיִּסֶּה (mit Tonrückgang?), was Hitz. billigt; aber die überlieferte LA, welche וַיִּסֶּה nicht auf den Besitz des Ausstreuenden, sondern auf ihn selbst bezieht (*et qui augetur insuper*), ist feiner im Ausdruck. In der Charakteristik des Andern wird מִיָּשָׁר gew. comparativ gefaßt: *plus aequo* (Cocejus) oder *justo* (Schelling). Aber מִן nach מִיָּשָׁר ist als von diesem regiert anzusehen, und יָשָׁר bed. nicht Wolhabenheit, Reichtum wie יָשָׁר (Brth. Zöckl.),

auch nicht Rechtschaffenheit = Wolthätigkeit (Midrasch: מִן הַצְדִּיקָה, welche genauer bezeichnet sein würde, sondern Gebühr wie Iob 33, 23., wo es das dem Menschen Frommende, wie hier das ihm Zukommende bez.: wer zurückhält, näml. sich selbst, von dem was er sich schuldig ist und also sich gönnen sollte, der profitirt bei dieser ἀφειδία (17^b Col. 2, 23) ganz und gar nichts, sondern es gereicht ihm nur zur Einbuße, zur Verminderung dessen was er besitzt. Wir werden diesem (לְמַחֲסוֹר) אֵךְ לְמַחֲסוֹר 14, 23 und öfter wieder begegnen — es ist eine übliche Maschalformel (vgl. καὶ τόσας μᾶλλον ἐστίρεται Sir. 11, 11). Die Ursache der seltsamen Erscheinung, daß der Wolthätige gewinnt und der Kargende verliert, bleibt hier verschwiegen, aber der folg. Spruch gibt darüber Aufschluß v. 25: *Eine segnende Seele wird wolgenährt, und ein Labender wird auch selbst gelabt.* Ein synonyme Zweizeiler (s. S. 8). Eine Segens-Seele ist eine solche, von welcher Segen auf Andere ausgeht, welche selbst zum Segen wird für Alle, zu denen sie in Wechselbeziehung tritt, בְּרָכָה heißt insbes. auch die Liebesgabe 1 S. 25, 27., בְּרָכָה bed., wenn die Araber Recht haben, welche von der Grundbed. „sich ausbreiten“ ausgehen: Ausbreitung, Zunahme, Gedeihen durch Wort und That vermitteln. Der Segen, der von einer solchen Seele ausgeht, kommt auf sie selbst zurück: תִּדְשֶׁן (wie 13, 4. 28, 25) sie wird fett gemacht, gewinnt dadurch selber Saft und Kraft in Fülle; das Pu. bez. sich auf Gottes Ordnung, sinnverwandt mit diesem *anima benefica pinguescit* ist 22, 9. In 25^b ist יִרְאָה aram. Schreibung, aber ohne aram. Vocalisation (vgl. 1, 10 תִּרְאָה, Jes. 21, 12 וַיִּרְאָה) Viell. soll das * bemerklich machen, daß hier ein anderes Wort als יִרְאָה

Frühregen vorliegt, dennoch übers. Symm. *προϊόνος* und Gr. Ven. (hierin Kimchi folgend) *ὕετος*. Ueberhaupt hat man יִרְאָה nicht v. יִרְאָה abzu-
leiten, dessen *Ho.* (= יִרְאָה wie הִירָא Lev. 4, 23 = הִירָא) es sein würde
(Ew. §. 131^f); denn der Begriff *conspargitur*, welchen das *Ho.* des *Hi.*
יִרְאָה Hos. 6, 3 ausdrückt, ist als Correlat zu מִרְאָה, als Parallelwort zu
הִירָא ein an Stärke nicht gleichgewichtiger. Vom richtigen Gefühl wird
Hier. geleitet, indem er übers.: *et qui inebriat ipse quoque inebriabi-*
tur. Das Stammwort ist sicher יִרְאָה, sei es daß mit Hitz. יִרְאָה = יִרְאָה zu
punktiren ist oder daß יִרְאָה mit Fl. als *per metathesin* aus יִרְאָה entstan-
den anzusehen ist, wie für אֲרָא (sehen lassen) vulgärarabisch أَرَى

(im syrischen Arabisch) und أَرَى (im ägyptischen Arabisch) gesagt

wird.¹ Wir ziehen das Letztere vor, denn der Lautübergang von יִרְאָה
(aus יִרְאָה) in יִרְאָה ist regelmäßig, s. übrigens zu 23, 21. v. 26: *Wer*
Korn zurückhält, den verwünschen die Leute, aber Segen wird dem
Haupte des Getreideverkäufers. Dieser Spruch richtet sich gegen die
Kornwucherer, deren habgieriges und betrügerisches Treiben Amos 8,
4—8 schildert, Während aber dort gesagt wird, daß sie es gar nicht
erwarten können, bis die lästige Unterbrechung ihres Wucherhandels
durch die Feiertage ein Ende habe, wird das Bild hier von einer ande-
ren Seite aufgefaßt: sie halten in Zeiten des Miswachses ihre Getreide-
vorräthe zurück, indem sie auf immer höher steigende Getreidepreise
speculiren. בָּר (v. בָּרַר reinigen, rein s.) ist ausgedroschenes Getreide,
vgl. בָּר Weizen und نَقَى von Reinigung des Getreides durch Ausschei-

dung des Unkrauts u. dgl. (Fl.); das Wort hat nach der Masora *Kamez*
wie überall in Pausa und in der Geschichte Josephs.² מִנֵּי hat bei der
vorletzten Sylbe, auf welche der Ton zurückgegangen ist, *Munach* und
beim *Zere* als Hemmungszeichen *Metheg* wie oben 1, 10 מִנֵּי (s. S. 54).
מִשְׁבִּיר *qui annonam vendit* ist Denom. von שָׁבַר, eig. was zermalmt wird,
daher Getreide (Fl.). לֶאֱמִיר, welches wir in proph. Zus. von Völkern
verstehen würden, sind hier wie 24, 24 die Einzelnen des Volkes. Die
בָּרָה, welche dem Haupt des mildherzigen Nichtspeculanten widerfährt,
ist dem Gegensatz zufolge der mit Anwünschung alles Guten verbun-
dene Dank seiner Mitbürger.

Daß hingebendes Streben nach dem Besten Anderer seinen Lohn
hienieden findet, ist der die folgenden Sprüche einkreisende Gedanke
v. 27: *Wer des Guten sich befließt sucht was wolgefällt, und wer*
nach Bösem trachtet, den wird es treffen. Wir haben hier drei Syno-
nyme des Suchens bei einander: בָּקַשׁ (בָּקַשׁ *findere*), welches von dem
Wurzelbegriff des Ein- und Vordringens aus die allgem. Bed. *quaerere*

1) Hitzigs Vergleichung von أَرَى *finem respicere* als transponirt aus أَرَى ist
irrig; jenes Verbum, welches überlegen bed., lautet so ursprünglich.

2) Die masoretische Bemerkung lautet: לִרְאָה קָמֵץ וְכָל אֲסֶה דְּכוּתָהּ וְכָל בְּרוּרִי
דְּרוּסָה דְּכוּתָהּ.

hat; *קָרַשׁ* (V *רָר* *terere*), welches von dem Wurzelbegriff des Versuchens (Probirens) aus dem lat. *studere* entspricht, und *שָׁחַר* (wov. hier *שָׁחַר* statt *מִשְׁחַר* wie *רָבַר* statt *מִרְבָּר*), welches *mane* und also *sedulo quaerere* bed. (s. zu 1, 28). Aus 27^b wo mit *רָצָה* Böses gemeint ist, das man Andern bereitet, ergibt sich für *טִיב* der Begriff guter Gedanken und Handlungen in Bezug auf Andere. Wer solcher sich befließt, der sucht eben damit Wolgefallen d. i. was Anderen wolgefällt und wolthut. Wenn das Wolgefallen Gottes gemeint wäre, so würde dies gesagt sein (vgl. 12, 2); der Begriff ist hier gleichen Inhalts wie 10, 32 und *רָבַחַשׁ*, nicht *רָמַצָּה* heißt es, weil nicht eine Thatsache der sittlichen Weltordnung, sondern eine Beschreibung des eifrig auf Gutes bedachten und also edlen Menschen gegeben werden soll; ein solcher fragt sich immer (nach dem sittlichen Gemeinplatz Mt. 7, 12): was wird in dem gegebenen Falle dem Nächsten wolgefallen, was ihm zu wahrer Befriedigung gereichen. Ueber die hier regelrechte Punctuation *שָׁחַר* s. zu v. 26. Das Subj. zu *הַבּוֹצֵה*, welches 10, 24 als Hauptbegriff voranstellt, ergibt sich hier aus dem regierten *רָצָה*, welches ebensowol Gen. (Ps. 38, 13) als Acc. sein kann. v. 28: *Wer auf seinen Reichtum vertraut, der wird fallen, und die Gerechten werden gleich dem Laube sprossen*. Sowol *רַפּוּל* (*plene* nach der Masora) als das Bild *רִבְבֵּלָה* (vgl. zur Punctuation *רִבְבֵּשֶׁן* 10, 26) sind sonderbar, begreifen sich aber, wenn man annimmt, daß dem Dichter in 28^a ein abwelkender Baum, in 28^b ein Baum mit immergrünem Laube, also ein *רַפּוּל לֹא יָבִיל* Ps. 1, 3 vgl. Jer. 17, 8 vor-schwebt. Der stolze Reiche, der sich selber auf Grund seines Reichthums als unerschütterlich erscheint, geht seinem Sturze entgegen (*רַפּוּל* wie 11, 5 und häufig im Spruchbuch), hingegen sprossen die Gerechten fort und fort gleich dem Laube, sie gleichen also perennirenden immer aufs neue sich belaubenden Bäumen. Ueber *עֲנָה* als urspr. Kollektiv (Symm. *θάλλος*) s. zu Jes. 1, 30 und über *פָּרַח* (V *פָּר* brechen), hier vom Aufbrechen immerfort nachwachsender Blätterknospen, s. zu Jes. 11, 1. Das apostolische Wort nennt dieses fortgehende Wachsen die Metamorphose der Gläubigen 2 Cor. 3, 18. Die LXX hat *רַמְבֵּלָה* (Jäger): wer den Gerechten aufhilft gelesen, was Hitz. billigt. v. 29: *Wer seinen Hausgenossen Wehe anthut wird Wind erben, und Knecht wird der Narr dessen der weisen Herzens*. Hier. übers. gut: *qui conturbat domum suam*, denn *עָבַר* entspricht genau dem lat. *turbare*, aber in welcher Beziehung ist hier die Trübung oder Verstörung gemeint? Der Syrer, welcher 29^a zwiefach übers., denkt das eine Mal an Trug und das andere Mal an das Gegentheil von Geiz; die LXX meint mit *ὁ μὴ συμπεριφερόμενος τῷ ἑαυτοῦ οἴκῳ* einen, der sich gegen die Seinen nicht umgänglich, leutselig, also tyrannisch verhält. Aber *עָבַר שָׂאִיר* 11, 17 ist wer seinem Leibe auch nicht das Nothdürftige gönnt; *עָבַר יִשְׂרָאֵל* heißt 1 K. 18, 17 Elia, auf dessen Gebet Regenmangel über das Volk verhängt ist, und 15, 27 ist es der Habgierige, welcher als *עָבַר בֵּיתוֹ* prädicirt wird. Der Spruch hat hienach bei dem der „sein eigen Haus betrübt“ (Lth.) einen Knicker und Knauser (Hitz.) im Auge, der den Seinigen, besonders seinen Dienstboten, nicht satt zu essen gibt und

nicht die nöthige Erholung gönnt. Weit entfernt, sein Hauswesen dadurch emporzubringen, wird er Wind erben (יָרִיבָהּ, nicht wie Syr. übers. יָרִיבָהּ, in der allgem. Bed.: überkommen, erlangen wie 3, 35. 28, 10 u. ö.) d. h. er kommt, indem er den Seinen Lust und Liebe zur Mitarbeit am Gedeihen seines Hauses benimmt, immer weiter zurück, bis sich zuletzt die Realität seines Besitzes in Nichts auflöst. Ein solches Verhalten ist nicht allein lieblos, sondern auch dumm, und ein Dummer (s. über יָרִיבָהּ zu 1, 7) vermag sich nicht als Hausherr und überh. nicht in Selbstständigkeit zu behaupten: „und Knecht wird ein Dummer dem (dessen) der weisen Herzens.“ So construiren LXX (vgl. auch ihre Uebers. 10, 5) Syr. Trg. Hier. Venet. Lth. Die Erkl. *et servus stulti cordato (sc. addicitur)* d. i. selbst des geizigen Thoren Gesinde wird zuletzt dem klugen Wolthätigen zu Theil (Fl.) setzt 29^b mit 29^a in einem unnöthigen Folgezus., läßt das hier kaum entbehrliche Verbum vermissen und wird durch die Accentuation (vgl. z. B. 19, 22^b) nicht gefordert. v. 30: *Die Frucht des Gerechten ist ein Lebensbaum, und Seelen gewinnt der Weise.* Die LXX übers. ἐκ καρποῦ δικαιοσύνης φέται δένδρον ζωῆς, Hitz. entnimmt daraus die LA פֶּרֶךְ, aber diese Uebers. discreditirt sich selbst durch die naturwidrige Umkehrung des Verhältnisses von Frucht und Baum. Die Frucht des Gerechten ist hier nicht das Gute welches ihm seine Handlungen bringen wie Jes. 3, 10. Jer. 32, 19., sondern seine aus innerem Triebe hervorgehende Bethätigung selber. Diese Frucht ist ein Lebensbaum; man braucht hier so wenig פֶּרֶךְ (Umbr. Fl. Elst.) als 10, 17 אֶרֶץ zu ergänzen, denn der Spruch will sagen, daß die Frucht des Gerechten d. i. sein Wirken nach außen selber ein Lebensbaum ist, wie man von einem Fruchtbaum sagen kann daß er die Frucht des Erdbodens ist (vgl. Jes. 4, 2 mit 11, 1). Was von ihm ausgeht ist ein Lebensbaum (s. S. 27 *med.*), näml. für Andere, indem sein Reden und Thun eine belebende, labende, beglückende Wirkung auf sie ausübt. Ebendadurch wird der Weise (Gerechtigkeit und Weisheit fallen nach dem Wahlspruch der Chokma 1, 7^a zusammen) zu einem der Seelen fähig (לִקְחָהּ wie 6, 25., aber *in bonam partem* gewendet), neutest. ausgedrückt: zu einem Menschenfischer (Mt. 4, 19), indem er sie nicht allein für sich einnimmt, sondern auch für den Dienst der Weisheit und Gerechtigkeit gewinnt. v. 31: *Sieh der Gerechte findet auf Erden seinen Lohn, um wie vielmehr der Gottlose und Sünder!* Die Steigerungspartikel כִּי אֵת bed. eig. fragweise: soll noch gesagt werden, daß . . ; sie entspricht dem deutschen „geschweige denn“ (Fl.). הֵן ist schon im biblischen Hebräisch auf dem Wege, eine Bedingungspartikel zu werden; es eröffnet ebenso wie hier den Vordersatz einer mit כִּי אֵת eingeführten *gradatio a minori ad majus* Iob 15, 15 f. 25, 5 f. vgl. הֵן (הִנֵּה) mit folg. וְאֵיךְ Gen. 44, 8. 2 S. 12, 18. Für שֵׁלֵם bietet sich als nächste Parallele 13, 13., wo es belohnt werden bed. Es ist ein *vocabulum anceps* und bed. volle Vergeltung d. h. je nach der Beziehung, in der es steht, entw. gerechte Belohnung oder gerechte Bestrafung. Versteht man 30^a von Belohnung und 30^b von Bestrafung, so läge die Beweiskraft der Schlußfolgerung darin, daß der Gerechte

auf belohnende Vergeltung keinen Anspruch erheben kann, weil sein Rechtthun doch nie so vollkommen ist, daß es nicht mit Sünde gemischt wäre (Koh. 7, 20. Ps. 143, 2), wogegen die Repression des Frevlers, welcher als רָשָׁע seiner Gesinnung und als חַיִּט seiner Handlungsweise nach seine Abhängigkeit von Gott thatsächlich negirt, eine Forderung der göttlichen Heiligkeit ist. Der Schluß ist aber nicht stringent, da in dem Verhältnisse Gottes zu dem Gerechten auch seine Gnadenordnung und Verheißungstreue in Betracht kommen, und so scheint man also $\text{עֲשֵׂה$ beidemale in gleichem Sinne fassen zu müssen: wenn der Gerechte nicht ungeahndet bleibt, um viel mehr wird es nicht bleiben . . oder um viel weniger wird es bleiben der Gottlose und Sünder. So Gr. Venet. $\Theta\epsilon\omega\delta\acute{o}\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\eta\ \gamma\eta\ \alpha\pi\omicron\tau\iota\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$, so Lth. und unter den Neuern Loewenstein und Elster. Von dem so verstandenen Spruch könnte sein Wortlaut bei LXX $\text{Εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις (μόγισ) σώζεται, ὁ ἀσεβής καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανείται}$ (vgl. 1 P. 4, 18) eine freie Uebers. sein, denn in dem יִשְׁלַח liegt allerdings dem Sinne nach ein רָשָׁע . Uebrigens hat יִשְׁלַח den Hauptton, nicht בִּאֲרָץ . Der Ged.: schon diesseits liegt außerhalb des alttest. Bewußtseins. Die Erde ist hier die Welt des Menschen.

Drei Sprüche von Erkenntnis, Gottgefälligkeit, Unerschütterlichkeit und den Mitteln dazu. XII, 1: *Zucht liebt wer Erkenntnis liebt, und Zurechtweisung hasset wer vernunftlos.* Es ist schwer, in solchen Fällen zu sagen, welches das beabsichtigte Begriffsverhältnis ist. Die nächstliegende Wortfolge im semitischen Nominalsatz ist die Voranstellung des Prädicats; das Subj. kann aber, wenn es hervorgehoben werden soll, an die Spitze des Satzes treten. Hier empfiehlt es sich in 1^b, Vorausschickung des Subj. anzunehmen: ein Zurechtweisung Hassender, der ist vernunftlos. Da wir aber in 1^a keinen Grund haben, eine Invertirung der nächstliegenden Wortfolge anzunehmen, so halten wir die vorangeordneten Begriffe beidemale für die Prädicate. Also: wer Erkenntnis liebt, der bekundet und bethätigt es dadurch daß er sich gern erzieherischer, sittlich bildender Belehrung unterstellt, und vernunftlos ist der welcher Rüge die ihn vor künftigen Fehlgriffen und Fehlritten zu sichern bezweckt widerwillig zurückweist. Ueber die Punctuation אֶחָד רָעָה (mit *Mercha* bei der vorletzten und dem הַעֲמִידָה -Zeichen bei der letzten Sylbe) s. zu 11, 26 f. 1, 19. In 1^b ist das *Munach* bei חֹכְמָה aus *Mugrasch* transformirt (Accentsystem XVIII §. 2) wie in der Spruchzeile gleichen Inhalts 15, 10^b. בַּעִיר (vgl. 30, 2) ist ein Wesen welches so dumm wie das vernunftlose Vieh (בַּעִיר , v. בָּעִיר abweiden, Vieh aller Art, arab. بَعِير das Thier κατ' ἐξ. d. h. das Kameel); ebenso wird ein *homo brutus* einer בְּהֵמָה verglichen (Ps. 49, 21. 73, 22) und geradezu بَهِيمَة v. بِهِم „verschlossen“ (spec. دَب Bär, ثور Ochs, حمار Esel) genannt (Fl.). v. 2: *Ein Gütiger erlangt Wolgefallen bei Jahve, aber den Mann der Ränke verurtheilt er.* Wer ein אִישׁ מְזֻמָּה (14, 17 vgl. Ps. 37, 7) sei, wird 24, 8 definirt (vgl. S. 33): es ist ein Mann der Anschläge

Leben des Mannes. v. 5: *Die Gedanken der Gerechten sind Rechtsge-
mäßheit, die Erwägungen des Gottlosen sind Trug.* Sie sind es, näm-
lich ihrem Inhalte und ihrer Abzweckung nach. Den Gerechten werden *מַחֲשָׁבוֹת*
zugeschrieben, näm-lich einfache und klare; den Gottlosen *תְּהַלְלוֹת*
sorgsam ausgedachte, klug durchdachte Entwürfe und Maßnahmen (was
eine an sich löbliche Sache, s. über Wort und Begriff S. 47), aber eben-
deshalb nicht einfach weil tendentiös, denn die Gerechten haben eine
objektive Norm, ein offenes Ziel, näm-lich das was vor Gott und Menschen
recht ist, die Gottlosen aber haben nur eine selbstsüchtige Absicht,
welche sie mit Hintergehung und auf Kosten des Nächsten zu erreichen
suchen. v. 6: *Die Losung der Gottlosen ist Lauern auf Anderer Blut,
aber der Mund der Redlichen rettet sie.* Unsere Ausg. haben *רַבְרִי*
רַשָּׁעִים, aber die regelrechte Accentfolge (in Cod. 1294 und anderwärts)
ist *רַבְרִי רַשָּׁעִים*, das logische Verhältnis bleibt bei dieser nur rhythmisch
bedingten Transformation dasselbe. Die Vocalisation schwankt zwischen
אַרְבִּי, welches Imper. sein würde, und *אַרְבִּי*, welches Inf. ist wie *אַרְבִּי*
25, 7. *בָּנִי* 21, 11. *אַרְבִּי* Gen. 3, 11. Wie man auch punktiert, jedenfalls
ist der Inf. beabsichtigt, bei welchem der Ausdruck immer noch skiz-
zenhaft genug bleibt: die Worte der Gottlosen sind Blut-Nachstellung
d. h. sie sind darauf berechnet, Andere, z. B. vor Gericht durch falsche
Anklage, falsches Zeugnis, in Lebensgefahr zu bringen. *הֵם* ist Acc. des
Obj., indem für *לָהֶם* *אַרְבִּי* (1, 11) lauern auf Blut kürzer *הֵם* Blut er-
lauern gesagt ist (Ew. §. 282^a). Das Suff. von *יִצְחָק* könnte nach
11, 6^a auf die *רַשָּׁעִים* sich zurückzubeziehen scheinen, aber der Ged.,
daß die Redlichen ihr Mund rettet, daß sie also aus der Gefahr sich
herauszureden wissen, ist bei weitem weniger ansprechend (vgl. dagegen
בָּרַח 11, 9), als der Ged., daß der Redlichen Mund diejenigen deren
Leben durch die Gottlosen bedroht ist der Gefahr entreißt, wie von Fl.
Ew. Brth. Elst. richtig erklärt wird. Das persönliche Subj. oder Obj. ist
im Maschalstyl öfter aus dem Zus. zu entwickeln z. B. 14, 26. 19, 23.
v. 7: *Umgestürzt die Gottlosen und aus ists mit ihnen, aber der Ge-
rechten Haus bestehet.* Brth. Zöckl. erklären: Wenden sich die Frev-
ler, so sind sie nicht mehr d. h. wie wir sagen: es ist um sie geschehen
wie man eine Hand umwendet. Das Nomen beim *inf. abs.* kann aller-
dings ebensowol Subj. wie 17, 12 als Obj. sein (Ew. §. 328^c) und *הִפָּךְ* vom
Umwenden seiner selbst gebraucht werden Ps. 78, 9. 2 K. 5, 26. 2 Chr.
9, 12. Auch kann jene Erkl. für sich anführen, daß *הִפָּךְ* ausgen. die
Eine fragliche Stelle Jes. 1, 7 mit persönlichem Obj. nicht vorkommt.
Aber hier legt der Gegens. des *בֵּית* die Fassung des *רַשָּׁעִים* als Obj. und
überdies der Gegens. des *הַיָּמִינִי* die Fassung des *הִפָּךְ* nicht in dem Sinne
von *στροφέσθαι* (LXX), sondern von *καταστρέφειν* (Syr. Trg. Hier.
Venet. Lth.) nahe. Der *inf. absol.* läßt die Macht, von welcher die Ka-
tastrophe ausgeht, so unbestimmt, wie auch das Pass. *יִהְיֶה* sie lassen
würde, und vergegenwärtigt in absichtlich vager Weise das Geschehen,

1) Elias Levita in seiner Note zur Radix פה in Kimchi's Wörterbuch liest *תַּצְרִיִּים*, und so haben wirklich 6 Codd. bei Kennicot. Aber פה ist Masculinum.

um wie 25, 4 f. mit ׀ die unausbleibliche Folge daran zu knüpfen, als ob es hieße: es komme nur von irgendwoher ein einziger Stoß, der die Gottlosen umstürzt, so ist an kein Wiederaufstehn zu denken, es ist mit ihnen aus, wogegen der Gerechten Haus dem Sturme (10, 25) Stand hält, der die Gottlosen hinwegfegt. v. 8: *Nach dem Maße seiner Einsicht wird ein Mann gelobt, und wer verschrobenen Sinnes wird verächtlich.* Ueberall in Mischle hat שָׂכַל keine andere Bed. als *intellectus* (s. S. 68). Das Lob, welches einem Manne zutheil wird, bemißt sich לְפָי שְׂכָלִי (punktire לְפָי-שְׂכָלִי nach *Thorath Emeth* p. 41. Accentsystem XX §. 1) d. h. nach Maßgabe (so gebraucht das לְפָי schon die älteste Sprache) seiner Intelligenz oder, wie wir auch sagen können, seiner Bildung, denn in diesen Sprüchen, welche die Gottesfurcht zum obersten Princip machen, bed. auch שְׂכַל Einsicht von sittlichem Werthe, nicht bloß die geistige Superiorität natürlicher Begabung. שְׂכָלִי ist hier ein relativer Begriff von mannigfaltiger Abstufung, doch bed. es nicht Leumund überh., sondern guten Leumund. Parallel mit שְׂכָלִי geht לֵב auf den Verstand (*νοῦς*); die Uebers.: wer falschen Herzens (Loewenst.) ist verfehlt. נִסְתָּרָה (allerdings Synon. v. נִפְתָּחַל und עֲקָשׁ, aber nirgends sonst mit diesem wechselnd) bed. hier *a vero et recto detortus et aversus* (Fl.). Ein solcher Mensch, welcher keinen gesunden Verstand, keine sichere Norm des Urtheils hat, verfällt der Verachtung (Gr. Venet. τῷ ὀντοσῆ εἰς μωσαγμόν nach falsch statt יהיה gelesenem יהיה) d. h. er blamirt sich durch seine schiefe Beurtheilung der Menschen, Dinge und Verhältnisse und ist deshalb in keiner Stellung recht zu gebrauchen. v. 9: *Besser wer unansehnlich und einen Diener hat, als wer sich wichtig macht und brotlos ist.* Dieser Spruch preist wie 15, 17 den Mittelstand mit seinen stillen Vorzügen. נִקְלָה (wie 1 S. 18, 23) v. קָלָה, verwandt mit קָלַל, syr. ܩܠܐ und ܩܠܐ, verachten, eig. *levi pendere, levem habere* (wov. קָלִיִן Verachtung, Schmach), hier von einem Menschen, der in niedrigem Stande lebt und sich nicht darüber zu erheben sucht. Schon Viele der Alten (LXX Symm. Hier. Syr. Raschi Lth. Schultens) erklären לֵי וְעֶבֶד und der sich selbst Knecht ist, sich selbst bedient, aber das müßte לְנַפְשִׁי וְעֶבֶד (Syr. ܕܡܫܝܚܐ ܢַפְשܐ) heißen oder vielmehr: וְעֶבְדִּי הוּא. Erträglicher wäre לֵי וְעֶבֶד, wie Ziegler Ew. Hitz. punktiren. Aber bleibt man bei der überlieferten LA und versteht man diese wie sie verstanden werden muß: *et cui servus* (Trg. Venet.), so gibt das einen entsprechenderen Gegensatz zu וְחֹסֶד-לָהֶם und einen sachgemäßen Zug im Bilde, denn „das erste Bedürfnis eines nur einigermaßen wolhabenden Orientalen ist gerade so wie bei den Griechen und Römern ein Slave“ (Fl.). Ein Mann niedrigen Standes, der doch nicht so arm ist, daß er nicht einen Sklaven nähren könnte ist besser als einer der sich brüstet und doch bettelarm (2 S. 3, 29) ist. Das *Hithpa.* drückt oft ein Streben aus, das sein oder scheinen zu wollen was das dem Verbum entsprechende Adj. besagt z. B. הִתְעַשֵּׂר, הִתְהַלַּל; ähnlich die griech. Media auf ἐξεσθαι, ἀξεσθαι, vgl. הִתְהַלַּם und σοφίζεσθαι. So hier, wo wir mit Fl. übersetzt haben: der sich wichtig macht, denn כָּבֵד *gravem esse* ist auch etymologisch der Gegens. von קָלָה. Der Spruch

Sirachs 10, 26: *κρείσσων ἐργαζόμενος καὶ περισσεύων ἐν πᾶσιν, ἢ δοξαζόμενος καὶ ἀπορῶν ἄρτων* (nach dem Texte Fritzsche's) ist halb Ummodelung, halb Uebersetzung des unserigen. v. 10: *Der Gerechte weiß wie seinem Vieh zu Mute, und das Gemüt der Gottlosen ist unbarmherzig*. Verfehlt ist die Erkl.: der Rechtschaffene trägt Sorge für das Leben seines Viehes (Fl.), denn 10^a gehört mit Ex. 23, 9 zusammen, נָפֶשׁ bed. auch den Seelenzustand, die Gemütsverfassung, die Gefühlsstimmung (Psychol. S. 202), יָרֵעַ aber hat wie in dem verwandten Spruche 27, 23 den Sinn fürsorglicher Kenntnissnahme oder eines Durchschauens, welchem gemäß gehandelt wird. Wenn die Thora auch das Nutz- und Zuchtvieh, welches hier vorzugsweise gemeint ist, in das Sabbatgebot einschließt (Ex. 20, 10. 23, 12) und ihm den Lohn seiner Arbeit sichert (Dt. 25, 4), wenn sie der Verstümmelung wehrt und überh. unnöthige Quälung des Thiers verhütet, wenn sie dem der ein Vogelnest ausnimmt die Mutter fortfliegen zu lassen anbefiehlt (Dt. 22, 6 f.), so sind das Vorbilder jenes נֶפֶשׁ בְּחַיָּה, und wie der Gott der Thora so erscheint am Schlusse des Buches Jona, dieser wunderbaren Apologie des allumfassenden Erbarmens, auch der Gott der Weltgeschichte in diesem Mitgefühl mit der Thierwelt als Vorbild des Gerechten. In 10^b finden die meisten Ausll. ein Oxymoron: das Mitleiden der Gottlosen ist mitleidlos, das gerade Gegentheil von Mitleiden d. h. er besitzt entw. gar kein Mitleiden oder zeigt er solches, so ist es in seinem Grunde, seiner Aeüßerung und seiner Wirkungen das Gegentheil von dem was es sein sollte (Fl.). Sogar dem Sing. des Prädicats אֲכַזְרִי glaubt Brth. hiebei gerecht werden zu können, indem er übers.: das Mitleiden der Frevler ist ein Tyrann. Und allerdings wie man von einer lieblosen Liebe reden kann, d. i. einer solchen welche im Grunde nichts als Selbstsucht ist, so auch von einem mitleidlosen Mitleiden, welches nur in Geberden und Redensarten ohne Wahrheit der Empfindung und Bethätigung besteht. Aber wie dem Vieh gegenüber ein solches mitleidloses Mitleiden und nun gar ein in Wirklichkeit grausames möglich ist, dürfte schwer zu zeigen sein. Von diesem Bedenken wird auch Hitzigs Conj. רַחֲמֵי getroffen: die barmherzigsten unter den Frevlern sind grausam — der Frevler ist eben als solcher nicht רַחֲמִים. Das Rechte hat schon LXX: τὰ δὲ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα (vgl. Psychol. S. 267). Das N. רַחֲמִים bed. hier gar nicht Mitleid, sondern es hat hier wie Gen. 43, 30 (LXX ἔντερα oder ἐγκاتا) und 1 K. 3, 26 (LXX μήτρα) seine nächste leibliche Bed.: die Eingeweide (eig. Weichtheile, vgl. רַחֵם weich, sanft, zart s. mit רַחֵם) und also das Leibesinnere, in welchem sich tiefere Gefühlserregungen und bes. stärkeres Mitleid (vgl. Hos. 10, 8) zu reflectiren pflegt. Der Sing. des Präd. אֲכַזְרִי begreift sich hier aus der Einheitlichkeit des Subjektsbegriffs: das Innere, wie Jer. 50, 42 aus der Bez. der Aussage auf jeden Einzelnen der Mehrheit. v. 11: *Wer seinen Boden anbaut, wird Brotes satt und wer nach nichtigen Geschäften hascht, ist Verstandes baar*. Noch durchgeführter ist der antithetische Parallelismus in der Doublette

28, 19 (vgl. auch Sir. 20, 27^a ὁ ἐργαζόμενος γῆν ἀντὶψώσει θημωρίαν αὐτοῦ). Der Spruch empfiehlt den Ackerbau als das sicherste Mittel, sich rechtschaffen und reichlich zu nähren, im Gegens. zu dem Haschen nach eiteln d. h. unrechtmäßigen und nicht zum Ziele führenden Erwerbsmitteln, windigen Speculationen u. dgl. (Fl.). רִיקִים sind hier nicht Personen (Brth.), sondern Dinge ohne Gehalt und Werth (LXX μάταια, Aq. Theod. κενά) und zwar, dem Gegens. gemäß, nicht reelle Geschäfte. Auch sonst fungirt der Masculinplur. als neutrales Massenwort, s. zu נְיָרִים *principalia* 8, 6 und יָרִים Ps. 19, 14 — eins der vielen Beispiele des undurchgebildeten Genusgebrauchs im Hebr., der Redende hat bei רִיקִים *vana et inania* nicht אֲנִשִּׁים (Richt. 9, 4), sondern רִבְרִים (Dt. 32, 47) im Sinne. Irrig verstehen LXX zu 28, 19 und Symm. Hier. zu beiden Stellen רִיקִים vom Müßiggang. v. 12: *Dem Gottlosen gelüstet nach der Jagdbeute Böser, die Wurzel der Gerechten aber treibt von innen*. Diese Uebers. ist zugleich Erklärung und stimmt mit der Fleischers: „der Gottlose strebt durch unrechtmäßigen Gewinn wie die Bösen (4, 14) sich zu bereichern, näml., wie aus dem antithetischen Parallelgliede ergänzt werden muß, vergeblich, ohne dadurch vorwärts zu kommen und es zu etwas Beständigem zu bringen. Das Präter. stellt wie 11, 2. 8 u. ö. den allgemein wahren Satz als einen einzelnen historischen Erfahrungssatz hin. In 12^b steht יִתֵּן elliptisch oder prägnant: *edet, scil. quod radix edere solet, sobolem stirpis, ramorum etc.*, wie im Arab. أَتَنَ und نَتَنَ speciell von dem Vonsichgeben eines Geruchs ohne Obj. gebraucht werden.“ מְצוֹר (v. צוּר spähen, jagen) ist sonst Mittel der Jagd (Netz), hier Gegenstand und Ziel derselben. Hieße es מְצוֹרֵי רַעִים, so würden wir nach מְלֹאכֵי רַעִים Ps. 78, 49 (s. dort) und אֲשֶׁת־רַע 6, 24 erklären, aber bei der Numerusverschiedenheit wird רַעִים nicht qualitativer dinglicher, sondern subjektiver persönlicher Genitiv sein: *capturam qualem mali captant*. Ew., welcher רִיקִים 11^b von Taugenichtsens versteht, faßt hingegen רַעִים hier neutr. (§. 172^b): Des Frevlers Gier ist ein Fangnetz von Uebeln, soll heißen: worin sich für ihn selbst allerlei Uebel fangen. Die LXX hat hier zwei Sprüche, in welchen מְצוֹר pluralisch und in der Bed. ὄγκωματα auftritt; 12^b des hebr. Textes lautet: αἱ δὲ ῥίζαι τῶν ἐνσεβῶν ἐν ὄγκωμασι, was Schleusner erkl.: *immotae erunt*. Der hebr. Text kann aus diesen Variationen keinen Gewinn ziehen. Daß sie וְשֵׁרֵשׁ צְדִיקִים אֵיתָן gelesen, ist nicht wahrsch., da sie אֵיתָן nirgends so übers. Aber schon Reiske und Ziegler haben wie Ew. und Hitz. יִתֵּן unseres Spruches mit dem יִתֵּן (وَقِن) *firmum, perennem esse* von אֵיתָן combinirt. Hitz. übers. den Zweizeiler, nachdem er 12^a mit Hülfe der LXX und des Arab. umcorrigirt hat: Zerbröckelnder Lehm ist des Frevlers Hort, aber der Gerechten Wurzel dauert aus (יִתֵּן v. יִתֵּן). Auch Böttch. liest חֲמֵר statt חֲמֵר und erkl. wie er es liebt (s. oben S. 148 Z. 14): Schmieriger Lehm ist der Bösen Bollwerk, aber die Wurzel der Gerechten hält fest (יִתֵּן = وَاقِن). Aber diese Herbeiziehung eines V. יִתֵּן ist nicht nöthig. Richtig Venet. ῥίζα δὲ δικαίων δώσει. Das Obj. versteht sich von selbst. Ra-

sch: מִה נִהְיָא רַאוי לִיתָן וְהוּא הַפְּרִי. Ebenso Schultens. Die Wurzel gibt ist s. v. a. sie treibt Triebe, sie ist ergiebig an dem was hervorzubringen in ihrer Natur liegt. Daß die Wurzel der Gerechten bestehe (Trg. נִהְיָא), drückt die Spruchdichtung 12, 3 anders aus.

Sprüche über verderbliches und heilsames Reden, weises Hören, kluges Schweigen. v. 13: *In der Lippen Frevel liegt ein böser Fallstrick, es entgeht der Klemme also der Gerechte.* Der consecutive Modus (וְיִצֵּא) ist hier von größerer Wichtigkeit als z. B. 11, 8 wo der Folgezusammenhang auch ohne ihn (וְיִצֵּא) aus der Vorstellung des Stellenwechsels hervorgeht. Die Uebers.: aber der Gerechte . . setzt sich darüber hinweg, gibt וְיִצֵּא (וְיִצֵּא) wieder und ignorirt das hier (vgl. dagegen 11, 9) durch וְיִצֵּא sich anzeigende gewissermaßen syllogistische Verh. der Spruchglieder. Ew. verschiebt das Verhältniß derselben indem er umschreibt: „Jedermann kann zwar durch unbedachtsames Reden leicht in schwere Gefahr kommen; doch ist zu hoffen daß der Gerechte einer solchen entkomme, weil er sich von Anfang an vor Bösem hüten wird.“ Richtig ist hier daß מִקֶּשׁ רֶגֶל und מִקֶּשׁ רֶגֶל als Benennungen der Gefahr gefaßt werden, in die man durch Versündigung des Mundes geräth, aber „unbedachtsames Reden“ ist weniger als פִּשְׁעֵי שְׂפָתַיִם. Man darf sich dadurch daß פִּשְׁעֵי den Schritt bed., nicht verleiten lassen, mit פִּשְׁעֵי die Vorstellung der Ausschreitung, der Verfehlung oder eines Fehltritts zu verknüpfen; beide Vv. haben zwar die gemeinsame פִּשְׁעֵי mit dem Grundbegriffe des Auseinanderthuens oder Trennens, aber פִּשְׁעֵי hat nichts mit פִּשְׁעֵי (Schritt = Auseinandersetzen der Beine) zu thun, sondern bed. (ebenso wie فُسُوقُ فُسُوق von der Grundbed. *diruptio*,

diremtio ausgehend) ein das Verh. zu Gott (vgl. z. B. 28, 24) oder doch die sittliche Schranke (10, 19) durch- und abbrechendes Sündigen. Ein solches Sündigen, wie es auch dem Gerechten noch anhaftet und unterläuft, würde nicht פִּשְׁעֵי, sondern eher מִקֶּשׁ (20, 9) genannt werden. Der Spruch will hienach sagen, daß frevles Reden denjenigen, welcher sich darin ergeht, in die äußerste Gefahr verstrickt, welcher er sich schwer entwinden kann, und daß also der Gerechte, welcher sich vor frevlem Reden hütet, dem Gedränge, in welches man dadurch hineingeräth, entgeht (vgl. zum Ausdruck Koh. 7, 18). רֶגֶל ist beschreibendes und steigerndes Epitheton zu מִקֶּשׁ (vgl. Koh. 9, 12): ein recht schlimmer Fallstrick, eine recht arge Fangschlinge, denn מִקֶּשׁ ist der Sprenkel, welcher zusammenschlägt und den Vogel bei den Füßen erfaßt. Eigentümlich umgemodelt wiederholt sich dieser Spruch 29, 6. Die LXX hat hinter v. 13 noch einen Zweizeiler: Wer milden Blicks, findet Erbarmen und wer processirt zermalmet Seelen (נַפְשֹׁתַיִם oder viell. dem hebr. Original gemäßer: sich selber נַפְשֹׁתַיִם). v. 14: *Von der Frucht, die des Mannes Mund bringt, wird er des Guten satt, und was des Menschen Hände gewirkt kehrt zu ihm zurück.* Der Spruch findet seine schließliche Bewährung im Endgericht (vgl. Mt. 12, 37), aber auch schon das gegenwärtige Leben bewährt ihn. Wenn eines Mannes Mund Frucht bringt, näml. Frucht heilsamer Lehre, rechter Leitung, aufrichtenden

Zuspruchs, friedestiftender Besänftigung für Andere, so kommt diese Frucht auch ihm selbst zugute, er bekommt das Gute das aus seinem Munde hervorgegangen reichlich zu genießen, der Segen den er geschafft wird ein Segen für ihn selber. Ebenso ist es mit den Handlungen des Menschen. Das Erwirkte oder Verdiente seiner Hände kommt als Lohn oder Strafe auf ihn zurück. *גָּמַל* bed. urspr. Vollbringung und ist ein zwiefach doppelseitiger Begriff: Erweisung von Gutem oder Bösem, und sowol Verdienst auf Seiten des Menschen (sei es verdienter Lohn oder verdiente Strafe) als auch Vergeltung von Seiten Gottes. Z. 1 wiederholt sich, etwas gewandelt, 13, 2. 18, 20. Der ganze Spruch halt bei Jes. 3, 10 f. prophetisch wieder. Das *Kerî* *קִרִי* hat Jahve zum Subj. oder vielmehr: das Subj. bleibt unbestimmt und „man vergilt ihm“ ist s. v. a. es wird ihm vergolten. Das *Chehib* dünkt uns ansprechender, aber dieser Gebrauch des Activs mit unbestimmtem Subj. statt des Passivs ist allerdings ebenso Mischlestyl (vgl. 13, 21) wie die Entwicklung des Subj. des Satzes aus einem vorhergehenden Genitiv. v. 15: *Der Narren Weg ist gerade in seinen Augen, aber auf Rath höret der Weise*. Andere Sprüche wie 16, 2 sagen, daß überh. das Urtheil des Menschen über den Charakter beschränkter Subjektivität nicht hinauskommt; aber es gibt doch objective Kriterien, nach denen ein Mensch prüfen kann, ob der Weg den er geht der gerade sei, der Narr aber kennt keinen andern Maßstab als sein eignes Dafürhalten, und mag man ihm noch so beweiskräftig, noch so treulich warnend darthun, daß der Weg den er eingeschlagen der verkehrte sei und zu falschem Ziele führe — er besteht auf seinem Kopfe¹, während ein Weiser nicht so weise in seinen eignen Augen ist (3, 7), daß er nicht willig wäre, auf wolgemeinten Rath zu hören, weil er, so sorgsam er auch sein Thun und Lassen erwogen, doch sein Urtheil nicht für so untrüglich hält, daß er es nicht immer aufs neue zu prüfen und die Probe bestehen zu lassen geneigt wäre. Falsch construiert Ew.: doch wer da hört auf Rath, ist weise. Dem Gegensatze zufolge sind *חָכָם* und *אֱוִיל* Subjektsbegriffe und mit *וְשִׁמְעָה לְעֵצָה* wird hervorgehoben was im Gegens. zu der Selbstgenugsamkeit des Narren die Art des Weisen ist. Ebenso ist das Verh. der Subjecte und Prädicate in v. 16: *Der Narr, selben Tages wird kund sein Aerger, dagegen verbirgt den Schimpf der Kluge*. Wie häufig in diesen Sprüchen erhält die erste Zeile ihre Bestimmtheit erst durch den Hinzutritt der zweiten, oder die zweite erhält sie im Lichte der ersten. Ein nachbiblischer hebr. Spruch sagt, daß der Mensch an drei Dingen erkannt wird: an seinem *כִּס* (seinem Benehmen beim Trinken), seinem *כִּס* (seinem Benehmen in Verwendung des Geldes) und seinem *כֵּס* (seinem Benehmen bei tiefer innerlicher Erregtheit). So hier: der ist ein Narr, welcher, wenn ihm eine Demüthigung angethan wird, sofort in leidenschaftlicher Weise seinem Aerger

1) s. verwandte Sprüche bei Carl Schulze, Die biblischen Sprichwörter der deutschen Sprache (1860) S. 50 und M. C. Wahl, Das Sprichwort in der hebräisch-aramäischen Literatur mit bes. Berücksichtigung des Sprichworts der neueren Umgangssprachen (1871) S. 31.

Luft macht, wogegen der Kluge der Schande, die ihm angethan ist, Schweigen entgegensetzt und den Unmut in sich niederhält, um das gegebene Aergernis sich selber zum Schaden nicht noch größer zu machen. Leidenschaftslose Erwidrerung kann in gewissen Fällen eine Selbsterhaltungspflicht sein und zur Steuer der Wahrheit nothwendig erscheinen, aber leidenschaftliche Selbstvertheidigung ist immer vom Uebel, mag der erlittene Schimpf ein berechtigter oder unbegründeter sein. Ueber צדק *callidus* s. oben S. 46; Schultens' Vergleichung des griech. γεγυμνασμένος ist nur ein Witz in Ermangelung besseren Wissens. Ueber כִּסָּה (nur hier und v. 23) neben מִכְסָּה wie שָׁחַר (nur 11, 27) neben מִשְׁחַר s. Ew. §. 170^a. בַּיּוֹם bed. selbigen Tages = unverzüglich, alsbald und wird von LXX treffend ἀσθήμερον übersetzt.

Mit anderem Obj. wiederholt sich 16^b weiterhin in 23^a; die meisten Sprüche auch dieser Strecke handeln von rechtem Gebrauch und Mißbrauch der Zunge v. 17: *Wer Wahrheitsliebe athmet, sagt Richtiges aus, ein Lügen-Zeuge aber Trug*. Gleichen Sinnes mit 14, 5 (wo 5^b = 6, 19^a), Z. 2 = 14, 25^b, überall aber steht רִפְיָה בְּצִבּוּרֵי beisammen, nur hier ist יִשְׂרָאֵל mit אֱמֻנָה verbunden, s. über dieses einen Attributivsatz bildende und dann geradezu als Adjektiv, aber mit unerloschener Verbalkraft, verwendete יִשְׂרָאֵל zu 6, 19. Obenhin betrachtet lautet der Spruch tautologisch, aber er ist es nicht, sondern setzt die Beschaffenheit der Innerlichkeit des Menschen und seiner Aussagen vorwärts und rückwärts schließend in Causalnexus: wer אֱמֻנָה Wahrhaftigkeit oder Gewissenhaftigkeit (Eigenschaft des אֱמִינִי, s. zu Ps. 12, 2) ausathmet d. h. sich von dieser in seinen Reden bestimmen läßt, der sagt צֶדֶק aus d. h. Rechtbeschaffenheit, Rechtsgemäßheit, Richtiges (Jes. 45, 19 vgl. 41, 26) im Verh. zu der Wahrheit im Allgem. und zu dem vorliegenden Thatbestand insbes., der יֵרֵךְ שְׁקָרִים aber d. h. der welcher gegen besser Wissen und Gewissen Unwahrheiten durch sein Zeugnis bekräftigt (v. עִיר *reverte*, immer und immer wieder sagen), der bringt ebendamit seinen unlautern Charakter, seine auf Schädigung des Nächsten gerichtete, von Schadenfreude oder Eigennutz ausgehende böswillige (dolose) Absicht zur Aussage. Wie אֱמִינָה und מִרְמָה sich als Angaben des Inhalts der Aussagen entsprechen, so צֶדֶק und שְׁקָרִים als Angaben ihres Motives und Zweckes. מִרְמָה ist Objektsacc. des hinzuzudenkenden רִפְיָה (v. רִפְיָה zum Vorschein bringen, vgl. נִגַּד Offensichtlichkeit), nicht Prädicatsnom.: *dolorum structor*, was Fl. poetischer findet. v. 18: *Es gibt einen Schwatzenden gleich Schwertes-Stichen, die Zunge des Weisen aber ist Sänftigung*. Der zweite (vgl. 11, 24) der mit יָשׁ anhebenden Sprüche. Das dem Hebr. eigentümliche V. בִּקְשָׁה (בִּקְשָׁה), welches im jüngeren Hebraismus überh. „aussprechen“ (מִבְּקָשָׁה in der Grammatik: die Aussprache) bed. (wonach LXX Syr. Trg. es mit אָמַר übers.), bed. im biblischen Hebraismus, bes. mit Bezug auf eidliche Selbstverpflichtungen (Lev. 5, 4) und auf Angelobungen (Num. 30, 7. 9., wonach Hier. *promittit*): herausplatzen mit Worten, unbedacht und ins Gelag hinein reden, von Ges. irrig mit בִּטְלָה hohl s. zusammengestellt, wahrsch. ein schallnachahmendes Wort, wie das griech. βατταλίξαι stammeln und βαττολογεῖν plappern,

welches die Lexikographen auf einen Vielreder, Namens *Bátros*, zurückführen, wie unser „salbadern“ einem Jenaer Bader an der Saale seine Entstehung verdankt. Theod. u. Venet. geben die falsche Lesung בויסה (*πεισιθώς*) wieder. פּוֹמֶדְקוֹרָה הָרֶבֶה steht *loco accusativi*, das פּ als Nomen gedacht: (*effutiens verba*) *quae sunt instar confossionum gladii* (Fl.). Auch wir nennen einen solchen Menschen, welcher seine Redseligkeit weder durch Ueberlegung zügelt noch durch schonende Rücksicht auf seine Mitmenschen mäßigt, ein Schwert- oder Schandmaul, und sagen daß er eine Zunge führt wie ein Schwert. Anders die Zunge der Weisen, welche eitel Lindigkeit in sich und Linderung für Andere ist, indem sie, weit entfernt zu verwunden, vielmehr durch tröstenden, niederhaltenden, zurechtbringenden Zuspruch eine schmerzstillende, beschwichtigende, calmirende Wirkung ausübt. Ueber מְרַפֵּא מִן הַמָּוֶה hat Dietrich in Gesenius' Lex. das Richtige. Die Wurzelbed. des מְרַפֵּא (verw. מְרַפֵּה nachlassen, *Hi.* fahren lassen, *Hithpa.* 18, 9 sich lässig zeigen) ist, wie die arabische Wortsippe رَفَا, رَفَا, رَاف, رَوَّف, رَوَّفَ (رَأَفَ, رَوَّفَ) zeigt, die der Stillung, Sänftigung, Linderung, von wo dann die Bed. des Heilens ausgeht (wofür das Arabische طَبَّ und عَالَج in Gebrauch hat); die Bed. ausbessern, flicken, welche رَفَا und رَفَا haben, steht zu der Bed. heilen nicht, wie es nach Iob 13, 4 scheinen könnte, in Prioritätsverh., sondern ist eine ebensolche Besonderung des in *mitigare* liegenden allgem. Begriffs *reficere*, wie von ἀλέουμαι, welches gleichfalls stillen und heilen bed., die Flickerin ἀλέστρια = ἡπύστρια genannt wird.¹ Da somit in מְרַפֵּא die Begriffe des Linderns und Heilens ineinanderliegen, so begreift sich daß מְרַפֵּא, wie es Heilung (Heilungsmittel) und zugleich (vgl. Θεραπεύειν Apok. 22, 2) Erhaltung der Gesundheit bed. 4, 22. 6, 15. 16, 24. 29, 1., so auch Lindigkeit (hier und 15, 4), Gelassenheit (14, 30. Koh. 10, 4: stilles Dulden im Gegens. zu leidenschaftlichem Aufbrausen) und Labung (13, 17) bedeuten kann. Oetinger und Hitz. übers. an u. St. „Arznei“; unsere Uebers. „Sänftigung (Sänftigungsmittel)“ ist davon nicht wesentlich verschieden. v. 19: *Wahrheits-Lippe besteht ewig, aber nur so lang' ich die Augen zucke die Lügengzunge.* Keiner der alten Uebers. weiß sich in die רָגַע רָגַע zu finden; auch Venet., welcher der ersten Erkl. Kimchi's folgt, verfehlt noch das Rechte: ἕως ᾗ ἔστις bis ich sie (die Lüge) spalte (zerschelle). Näher dem Rechten ist Abulwalid, welcher רָגַע für ein Nomen = רָגַע mit *He parag.* hält. Besser Ahron b. Joseph: עד מדת שאעשה רגע so lange als ich einen רגע mache, vollkommen richtig wenn רָגַע (v. רָגַע = رَجَعَ, welches vom Wippen der Wege gebräuchlich) in der Bed. Augen-zucken (Schultens: *vibramen*) gefaßt wird, vgl. v. Orelli, Die hebr. Synonyme der Zeit und Ewigkeit S. 27 f., wo die Synonyme des Augen-

1) Ob dazu das weder von Curtius noch von Fick erklärte ῥάπτειν in einem Verh. steht, lassen wir dahingestellt.

blicks zusammengestellt sind. צר (eig. Fortgang) hat in dieser RA die Bed. während, so lange als und der Cohortativ bed. im Unterschiede von ארגיע, welches auch unwillkürliche Bewegung der Augenlider bezeichnen kann, eine aus freiem Entschlusse kommende, der Messung einer kurzen Zeitdauer dienende Ew. §. 228^a. Ebenso steht ארגיעה Jer. 49, 19. 50, 44., wo Ew. כי ארגיעה (wann ich . .) in gleichem Sinne wie hier ארגיעה כד- zusammennimmt, was ansprechender ist als die Erkl. Hitzigs, welcher כי als den Hauptsatz eröffnend ansieht und in das ארגיעה die allzu prägnante Bed. „einen Augenblick nur (zu einer Handlung) brauchen“ hineinlegt. Die Wahrheits-Lippe (punktire אמת mit Gaja beim Scheba nach Methegsetzung §. 37) d. h. die Lippe welche Wahrheit spricht bestehet ewig (denn die Wahrheit אמת = אמתה ist ja eben das Währende), die Lügen-Zunge aber nur einen Augenblick oder Augenwink, indem sie bald überwiesen und mit Schanden zum Schweigen gebracht wird, denn wie ein nachbiblisches aramäisches Sprichwort sagt: קישקישא קארי שקרא לא קארי die Wahrheit bestehet, die Lüge bestehet nicht (*Schabbath* 104^a) und ein hebräisches: הַשָּׁקָר אֵין לוֹ רַגְלַיִם die Lüge hat keine Füße (auf denen sie stehen könnte).¹ v. 20: *Trug ist im Herzen der Böses Sinnenden, aber die Friedestiftenden richten Freude an.* Ueber das der RA רַע הָרֵשׁ רַע *moliri mahum* unterliegende Bild des Schmiedens, Zimmerns (LXX A. S. Th. *τεταλνεν*) oder des Pflügens s. zu 3, 29. Daß in dem Herzen der Böses Sinnenden (בְּלִב־רַע הָרֵשִׁי wie z. B. bei Norzi richtig punktirt wird) Trug ist, scheint eine Platttheit zu sein, denn das רַע הָרֵשׁ ist als solches gegen den Nächsten gerichtet. Aber erstens sagt die Spruchhälfte 20^a an sich, daß das Böse, über welchem ein Mensch gegen den andern brütet, immer auf eine betrügerische heimtückische Hintergehung desselben hinausläuft, und zweitens sagt er, mit 20^b zusammengenommen, wo שְׂמֵחָה das Parallelwort zu מְרֻמָּה ist, daß er ihm mit der Hintergehung immer zugleich Schmerz bereitet. Gegensatz der רַע הָרֵשִׁי sind die יוֹשְׁעֵי שְׁלוֹם, und so heißen bei dieser Entgegensetzung nicht solche, welche streitenden Parteien den Rath geben, Frieden zu schließen, sondern solche welche Frieden planen, näml. in Betreff des Nächsten, denn יוֹשֵׁעַ bed. nicht bloß Rath ertheilen, sondern auch innerlich rathschlagen, sich entschließen, beschließen 2 Chr. 25, 16. Jes. 32, 7 f. vgl. יוֹשֵׁעַ Jer. 49, 30. Hitz. und Zöckl. geben dem שְׁלוֹם den allgem. Begriff des Heilsamen und fassen die שְׂמֵחָה als die innere Heiterkeit des guten Gewissens. Allerdings bed. שְׁלוֹם ($\sqrt{\text{של}}$ *extrahere* im Sinne des Entledigens von Trübung) Frieden nicht bloß als Wolverhältnis unter einander, sondern auch als inneres und äußeres Wolergehen. So, von fremder Wolfahrt, ist es hier gemeint; Hitz. vergleicht zu dem Gegensatze von שְׁלוֹם und רַע richtig Jer. 29, 11 nebst Nah. 1, 11. Aber wie מְרֻמָּה nicht Selbstbetrug, sondern Betrug Anderer ist, so ist auch שְׂמֵחָה nicht Freude derer, die das Wolergehen Anderer bezwecken, in ihrer eignen Brust, sondern Freude die sie ebendamit Andern bereiten. Gedanken des Friedens

1) s. Dukes, Rabbinische Blumenlese (1844) S. 231.

über den Nächsten sind immer Gedanken ihm zu bereitender Freude, so wie Gedanken des Bösen Gedanken der Arglist und also ihm anzuthuenden Schmerzes. Also ist וְלִי וְלִי עֲצִי abgekürzter Ausdruck für וְלִי וְלִי עֲצִי. v. 21: *Nicht zugewandt wird dem Gerechten irgendwelches Unheil, aber die Gottlosen sind des Bösen voll.* Hitz. übers. אָנָּן „Leid“ und Zöckl. „Unbill“, aber אָנָּן bed. Unheil wie ethisch Heillosigkeit, und obwol es auch von einem Unglück im Allgem. gebraucht werden kann (wie in בְּרִיבְרִיב opp. בְּרִיבְרִיב), so bez. es doch vorzugsweise solches Leiden, welches die Ernte und Ausgeburd der Sünde ist 22, 8. Iob 4, 8. Jes. 59, 4 oder welches ein heranziehendes Strafgericht mit sich bringt Hab. 3, 7. Jer. 4, 15. Daß es auch hier so gemeint ist, zeigt der Gegensatz. Die Gottlosen sind des Bösen voll, indem das sittliche Böse, welches ihr Lebenselement ist, allerlei Uebel aus sich heraussetzt, wogegen den Gerechten keinerlei Unheil trifft, wie es die Sünde gebiert und herausfordert. Gott als der die menschlichen Geschicke Gestaltende (Ex. 21, 13) bleibt im Hintergrund (vgl. Ps. 91, 10 mit v. 1 f.), s. über אָנָּן, die schwächere Potenz von עָנָה, entgegentreten, begegnen, widerfahren Fleischer zu Levy's Chald. WB. 572. v. 22: *Ein Greuel Jahve's sind Lügen-Lippen, und Redlichkeit Uebende sind sein Wolgefallen.* Der Rahmen des Zweizeilers ist wie 11, 1. 20. אֲמִינָה ist Redlichkeit als Uebereinstimmung der Rede mit dem Innern und des Innern mit dem wofür man vor Gott Rede stehen kann. LXX, welche ὁ δὲ ποιῶν πιστεύεις übers., hatte עֲשֵׂה אֱמוּנָה (עֲשֵׂה אֱמוּנָה vgl. Jes. 26, 2) vor sich; der Text aller andern Uebersetzer lautete wie der überlieferte. v. 23: *Ein kluger Mensch birgt Erkenntnis, und ein Thoren-Herz schreit Blödsinn aus.* In 23^a wiederholt sich, nur wenig abgewandelt, 16^b, auch 16^a und 23^b ähneln einander, indem, wie dort gesagt wird, der Narr seinen Aerger nicht an sich zu halten weiß, wie hier daß ein Thoren-Herz (persönlich gemeint wie das Lügen-Maul 22^a), ohne das *si tacuisses* auf sich zu beziehen, Narrheit ausschreit (ausposaunt) oder, wie 13, 16 sagt, auskramt. Diesem vorlauten charlatanartigen Schwadronieren, welches Weisheit zu predigen meint und doch eitel Narrheit d. i. Unsinn und Blödsinn in die Welt hinausruft und dadurch sich lästig, lächerlich und verächtlich macht, steht das Verhalten des אָדָם צָרוּם *homo callidus* entgegen, welcher Erkenntnis besitzt, aber sie, ohne sich damit aufzudringen, für sich behält, bis ihm Gelegenheit gegeben wird, sie am rechten Orte zu rechter Zeit an den rechten Mann zu bringen. Unter die rechten Motive solchen Schweigens gehört auch die Bescheidenheit. Dieser Spruch aber stellt es unter den Gesichtspunkt der Klugheit.

Wir fassen nun v. 24—28 zusammen, worin von Mitteln des Emporkommens und den zwei Wegen die Rede ist, deren einer in Irrsal, der andere zum Leben führt. v. 24: *Die Hand des Fleißigen gelangt zur Herrschaft, Lässigkeit aber wird zinsbar werden.* In 10, 4 (s. dort) war רִמְיָה Adj., aber des dabei stehenden בָּהּ; hier läßt es sich als Adj. des aus 24^a hinzuzudenkenden יָד (lässige Hand), aber ebensowol auch als Subst. (Lässigkeit) fassen (s. zu v. 27). Ueber רִמְיָה s. oben S. 163. מִס

bed. Zins und Frohne d.i. Zinsleistung in Herrendienst, dann auch concret den Zins- oder Frohnpflichtigen. In 11, 29^b steht dafür עֲבָר. Es ist ein noch heute wie zu Salomo's Zeit sich bestätigender Erfahrungssatz, daß Lässigkeit (Trägheit) zur Dienstbarkeit, wenn nicht noch tiefer, herabdrückt, rüstiges Schaffen aber zur Herrschaft oder Herrenstellung d.i. Selbständigkeit, Wolstand, Ansehn und Macht erhebt. v. 25: *Kummer in des Mannes Herz beugt es nieder, und ein freundlich Wort erheitert es.* Die zwiefache Anomalie, daß הָאָנָה als Masc. und לֵב als Fem. construiert ist, machen den Text verdächtig, aber LXX Syr. Targ., welche ein anderes Subj. φοβερός λόγος (פֶּדָר מְדַרְגִּי?) einsetzen, liefern keine annehmbare Besserung, eher Theod. welcher μέριμνα ἐν καρδίᾳ ἀνδρὸς κατέχει αὐτόν übers. und also הַשְׁחָה liest. Aber dadurch geht der Reim verloren; gerade Lautspielen zu Liebe gestattet sich die Sprache manche Gewaltthatigkeit (s. zu Jes. 22, 13). Wie עָבָר Gen. 49, 6., so kann auch לֵב als Fem. gebraucht werden, indem man dabei an נָפֶשׁ denkt; auch konnte der Plur. לְבוֹת (לְבָבוֹת), welchem gemäß Ezechiel 16, 30 auch im Sing. לֵבָה sagt, dabei mitwirken. Und יִשְׁחָה als Präd. zu יִשְׁחָה folgt dem Schema 2, 10^b, viell. nicht ohne attractionelle Mitwirkung nach dem Schema 1 קָשָׁה גְּבִירִים חֲרִים 1 S. 2, 4. הַשְׁחָה v. שָׁחָה kommt nur hier, aber auch הִשָּׁח v. שָׁחָה kommt nur zweimal vor. הָרַר מֶלֶךְ heißt im B. Josua und im Königsbuch (1 K. 8, 56) das göttliche Verheißungswort, hier ist es gleichen Sinnes mit 1 K. 12, 7: ein begütigendes Wort. Wer hat das nicht schon an sich selbst erfahren, wie ein solches Wort freundlichen Zuspruchs aus mitfühlendem Herzen die kummergebeugte Seele aufrichtet und, wenn auch nur auf eine Zeit lang, ihren Kummer in Freude des Trostes und der Hoffnung verwandelt! v. 26: *Es erspähet seine Weide der Gerechte, aber der Weg der Gottlosen führt sie in Irrsal.* In 26^a ist der überlieferten Vocalisirung kein annehmbarer Sinn abzugewinnen. Die meisten alten Uebers. fassen יָחַר als Participiale zu יָחַר wie es im nachbiblischen Hebräisch vorkommt z. B. הָיָה יָחַר הָיָה überwiegende, ganz besondere Liebe. So das Trg.: מֶלֶךְ מִן הַבְּרִיָּה, Venet. περιόριτται (nach Kimchi), wogegen Aq. activ: περισσεύον τον πλησίον (reich machend den Nächsten), was sowol der Bed. des Kal als der Form יָחַר entgegen; Lth.: *Der Gerechte hats besser denn sein Nehester*, wonach auch Fl. erklärt: „Wahrscheinlich hat יָחַר als Adj. von יָחַר πλεονάζειν den Sinn von πλεονέχων, πλεονεκτηῶν, er gewinnt mehr Ehre, Ansehn, Reichthum u. s. w. als der Andere, näml. der Ungerechte.“ Noch ansprechender Abiron b. Joseph: Nicht der Adel und der Name, sondern dies daß er gerecht ist hebt den Menschen über Andere hinaus. In diesem Sinne würden wir das praestantior altero justus billigen, wenn nur nicht die zwei Spruchhälften gänzlich zusammenhangslos auseinanderklafften. So ist es also mit יָחַר als Fut. v. יָחַר zu versuchen. Der Syr. versteht es von rechter Berathung, und in ähnlicher Weise erklärt es Schult. mit Cocc. von kundschaftendem (kundigem) Führen, und die Neuern (z. B. Ges.) meistens von Führen überh. Ewald will, weil der Spruchstyl ein futurisches Verbum an die Spitze des Spruchs zu stellen vermeidet

(s. aber 17, 10), **יָהִר** lieber als Nomen in der Bed. Zurechtweiser fassen, aber seine Rechtfertigung des festen *a* ist unbegründet. Und überh. ist an diesem Wortverstand viel auszusetzen. Das V. **יָהִר** bed. seiner Wurzel nach umhergehen, „umhergehen machen“ aber ist noch nicht s. v. a. führen (weshalb Böttch. überkünstlich **יָהִר** = **יָאִהֵר** v. **אָהַר** = **אָשַׁר** herleitet), und wozu dieses sonderbare Wort, da die Sprache an Synonymen des Führens und Leitens so reich ist! Das *Hi.* **יָהִיר** bed. Kundschaftung anstellen Richt. 1, 23 und von da aus hätte der Dichter **יָהִיר** sagen müssen: es erspäht (den Weg) seinem Nächsten der Gerechte, er dient ihm, wie sich targumisch-talmudisch sagen ließe, als **יָהִיר**. So mit dem Objektsacc. verbunden ließe sich nun allenfalls erkl.: der Gerechte kundschafft seinen Nächsten aus (Loewenst.), er verkehrt mit Menschen nach dem Grundsatz „Trau schau wem“. Aber wozu nicht **יָהִיר**, sondern **יָהִיר**, welches in der Mischlesprache nur einmal 19, 7 vorkommt, und dort aus ersichtlichem Grunde? Wir glauben deshalb mit Döderlein Dathe JDMich. Ziegl. Hitz. **יָהִיר** lesen zu müssen; **יָהִיר** mit Hitz. in **יָהִיר** zu verwandeln ist wenigstens nicht nöthig, da das *Hi.* als Intensivum des *Kal* gelten kann, **יָהִיר** aber ohne Jussivbed. für **יָהִיר** ist poetische Lizenz. Daß **יָהִיר** recht wol vom Erspähen der Weide gesagt werden kann, zeigt das Derivat **יָהִיר** Iob 39, 18. So abgeändert tritt 26^a in ansprechendes gegensätzliches Verh. zu 26^b. Der Weg der Gottlosen führt sie in Irrsal, der Wandel dem sie sich hingegeben hat solche Gewalt über sie, daß sie sich ihm nicht entwinden können und führt sie, die geknechteten, ins Verderben; der Gerechte dagegen ist hinsichtlich des Weges, den er einschlägt, und des Ortes, wo er verweilt, frei, sein Absehn ist auf das wahrhaft Fördernde gerichtet und er erspähet d. i. prüft und weiß ausfindig zu machen wo für ihn rechte Weide d. i. Förderung seines äußeren und inneren Lebens zu finden ist. Mit **יָהִיר** ist auch eine Gedankenverknüpfung dieses Verses mit dem Folgenden, dessen Stichwort **יָהִיר**, hergestellt. v. 27: *Nicht in Bewegung setzt der Lässige sein Wild, aber ein kostbar Gut des Menschen ist Fleißigsein.* LXX Syr. Trg. Hier. fassen **יָהִיר** im Sinne des Erlangens oder Fangens, aber nirgends weist der Verbalstamm **יָהִיר** diese Bed. auf. Wenn Fl. bemerkt: **יָהִיר** ἄπ. λεγ., wahrscheinlich eig. wie **לָכַד** in eine Schlinge, ein Netz verwickeln, so stützt er sich auf **יָהִיר**, welches Gitterfenster, eig. netzförmig Gewebtes oder Gestricktes bedeute. Aber **יָהִיר**, wov. dieses **יָהִיר**, scheint s. v. a. arab. **خَرَقَ** *fissura* zu sein, so daß der Plur. die Vorstellung eines vielspaltigen und also durchbrochenen (gitterförmigen, jalousienartigen) Fensters ergibt. Die jüdischen Lexikographen (Menahem, Abulwalid, Parchon, auch Juda b. Koreisch) suchen alle mit der Bed. des aram. **יָהִיר** versengen, verbrennen (= **חָרַק**) zurechtzukommen: nicht brät der Faule sein Widpret, sei es (was Fürst beides zur Wahl gibt) daß er zu faul ist eins zu erjagen (Brth.) oder daß er, wenn er eins hat, es nicht für den Genuß fertig bringt (Ew.). Aber braten heißt **צָלָה**, nicht **יָהִיר**, welches nur von Sengung z. B. der Haare und Röstung z. B. der Aehren, aber nicht von Braten des Flei-

sches gesagt wird, weshalb Joseph Kimchi (s. Kimchi's Lex.) צירי von Vogelwild und ירחך vom Sengen der Flügelspitzen, damit es nicht fortfliege, versteht, wonach Venet. οὐ μὲν εἶ . ἡ θήρα αὐτοῦ übers. So wird also wie häufig das Arabische zur Enträthselung des Hapaxlegomenons helfen müssen. Das Rechte hat schon Schultens: *Verbum חרך apud Arabes est movere, ciere, excitare, zivētr generatim, et speciatim excitare praedam e cubili, zivētr תְּרַחֵם θήραν*. Es entspricht hier dem vom Aufscheuchen und Treiben des Wildes üblichen lat. *agitare* z. B. bei Ovid *metam.* 10, 538 s. von Diana: *Aut pronos lepores aut celsum in cornua cervum Aut agitat damas*. Auf diesem Wege gewinnt ירחך mit צירי zusammen die Bed. des Treibjagens und überh. des Erjagens. רחצה ist hier die eingefleischte Faulheit und also ohne Ellipse s. v. a. איש רחצה. Daß in dem entgegengehaltenen Erfahrungssatze חרין nicht ἀποτόμως beschlossen (Loewenst.) und nicht Gold (Trg. Hier. Venet.) und nicht Auserlesenes (Syr.) bed., versteht sich aus diesem Gegensatz ebenso wie 10, 4. 12, 24 von selbst. Der Satz hat durch seine Wortfolge etwas Verblüffendes. Schon LXX stellt die Worte anders: *αἰτήματα δὲ τίμιον ἀνὴρ θαλασσὸς* (חליץ im Sinne von خالص). Man hat aber außer dieser Umstellung חרין אדם יקר auch noch zwei andere versucht: חרין אדם יקר das Besitztum eines fleißigen Menschen ist kostbar und יקר אדם חרין kostbares Besitztum ist das (suppl. חרין) eines fleißigen Menschen. Aber die überlieferte Wortfolge gibt einen besseren Sinn als alle diese Einrenkungen. Jedoch nicht so erklärt wie von Ew. Brth.: ein kostbarer Schatz eines Menschen ist ein Fleißiger, denn warum wäre der Fleißige als Arbeitender für einen Andern und nicht für sich selbst gedacht? Eine andere schon von Kimchi angeführte Erklärung: ein kostbares Besitztum der Menschen ist der Fleiß hat den zwiefachen Vorzug, daß sie der vorliegenden Wortfolge gerecht wird und einen sinnigeren Gedanken gibt. Aber kann חרין den Sinn von תְּרַחֵם (das Fleißigsein) haben? Hitz. liest חרין sich zu sputen (fleißig zu sein). Unnötig, denn wir haben hier einen ähnlichen Fall wie 10, 17., wo sich נָפֶלֶת für נֶפֶשׁ erwarten ließ: das kostbarste Besitztum eines Menschen ist daß oder wenn er fleißig, ירחך kurz für תְּרַחֵם ירחך. Die Accentuation schwankt zwischen ירחך-אדם יקר (so z. B. Cod. 1294), wonach das Targ. übers., und ירחין-אדם יקר, was nach unserer Erkl. den Vorzug verdient. v. 28: *Auf dem Pfad der Gerechtigkeit ist Leben, und das Wandeln ihres Steiges ist Unsterblichkeit*. Sämtliche alte Uebers. bis Venet. geben אֶל- statt אֶל- wieder und sind dadurch genöthigt, aus יָרֵדָה נְהַיֵּבָה einen diesem εἰς θάνατον sich anpassenden Sinn herauszuklauben, worin Hitz. ihnen folgt: „Seitenweg führt zum Tode“. Aber נְהַיֵּבָה (נְהַיֵּבָה) bed. Steig und überh. Weg und Straße (s. zu 1, 15), nicht Seitenweg, was Richt. 5, 6 in Gegens. dazu durch אֶרְצוֹת עֵקֶלְקֶלֶת ausgedrückt wird. Und daß אֶל irgendwo im Sinne von אֶל punktirt sei, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil das babylonische Punctuationssystem das negative אֶל mit kurzem *Pathach* und das präpositionale אֶל (arab. *ilā*) mit kurzem *Chirek* von einander

unterscheidet (s. Pinsker, Einleitung S. XXII f.); die Punctuation 2 S. 13, 16. Jer. 51, 3 läßt sich nicht dafür ausbeuten, daß an u. St. אַל im Sinne von אֵל vocalisirt sei, und man hat auch nicht so zu corrigiren. Nichts ist naturgemäßer als daß die Chokma in ihrer steten Entgegensetzung des Lebens und des Todes einen Anfang macht, den Begriff der ἀθανασία auszuprägen (s. oben S. 35), welchen Aquila irriger Weise aus dem אֵל-על Ps. 48, 15 herauslas. Man hat eingewendet, daß zur Bildung solcher negativer Haupt- und Eigenschaftswörter אֵל (z. B. אֵל-אֵל, אֵל-אֵל, אֵל-אֵל), nicht אֵל diene, aber daß auch אֵל der engen Verbindung mit einem Nomen nicht widerstrebt, zeigt 2 S. 1, 13. Dort ist אֵל-אֵל s. v. a. אֵל אֵל, wonach sich auch an u. S. mit Lth. (der hier wie oft genialen Blicks die falsche Tradition durchbricht) und allen älteren Ausll., welche אֵל in seiner verneinenden Bed. belassen, erklären läßt: und auf (mit Herüberwirkung des אֵל) dem Wege . . ist kein Tod. Das mit innerer Betheiligung verneinende אֵל steht häufig als affectuöse Steigerung des objektiven אֵל; warum aber sollte die Chokma, die auch sonst in Prägung neuer Wörter sich kühn zeigt, es nicht für Bildung des Begriffs der Unsterblichkeit verwenden: der Götzenname אֵלִיל ist das Werk einer viel größeren sprachlichen Keckheit. Steht es fest, daß אֵל hier nicht s. v. a. אֵל ist, so hat nun auch die Masora Recht, daß אֵלִיל mit *Heraphatum pro mappicato* geschrieben ist (s. Kimchi *Michlol* 31^a und im Lex.), was hier ganz so wie 1 S. 20, 20 beim Zusammentreffen des אֵל mit anlautendem אֵל zur Erleichterung der Aussprache geschehn ist, s. darüber Böttcher §. 418. Also: der Weg ihres Steiges ist Unsterblichkeit oder vielmehr, da אֵלִיל kein starrer Begriff ist, sondern auch das Fernhingehen (d. i. die Reise), den Wandel, das Verfahren, das Ergehen u. dgl. bezeichnet: der Gang (die Beschreitung und Durchmessung) ihres Weges ist Unsterblichkeit. Reich an Synonymen des Weges gefällt sich der hebr. Styl in Verbindung derselben zu malerischem Ausdruck; immer aber ist אֵלִיל der Weg im Allgemeinen, welcher in אֵלִיל oder אֵלִיל zerfällt (Iob 6, 18. Jer. 18, 15) und aus solchen besteht (Jes. 3, 16). Der Zweizeiler ist synonymisch: Auf dem Pfad der Gerechtigkeit (accentuire צֶדֶק) ist Leben, dem darauf Wandelnden belegend und sich zu eigen gebend, und der Gang ihres Steiges ist Unsterblichkeit (vgl. 3, 17. 10, 28), so daß ihn gehen und unsterblich sein d. h. dem Tode entnommen, über ihn erhaben sein ein und dasselbe ist. Vergleichen wir hiermit 14, 32^b, so liegt zu Tage, daß die Chokma die Schranke der Diesseitigkeit, mit welcher die Heilserkenntnisstufe der Gegenwart behaftet war, zu durchbrechen und ein den Tod depotenzirendes Leben zu verkündigen beginnt (s. Psychol. S. 410).

Der Spruch 12, 48 ist so erhaben, so schwergewichtig, daß sich von vornherein annehmen läßt, er bilde einen Höhe- und Schlußpunkt. Dies bestätigt sich auch an dem folg. Spruch, welcher wie 10, 1 (vgl. 5) anhebt und der Sammlung von neuem ihre Bestimmung für die Jugend aufprägt XIII, 1: *Ein weiser Sohn ist Vaters Zucht, ein Spötter aber hört Bedrohung nicht.* LXX, welcher Syr. folgt, übers.: *Υἱὸς πατρὸς ὑπήκοος πατρί*, woraus nicht mit Lagarde zu folgern ist, daß sie

מִסֵּר im Sinne eines *Ni. tolerativum* las; sie legt sich den Text zurecht nach der jüdischen Auslegungsregel מִנְיַת הַבֵּינ הַסֵּרִי d. i. Fehlendes ist aus dem Zusammenhange zu ergänzen. Schon das Targ. aber nimmt aus 1^b שָׁמַע^b herauf, wofür sich auch Hitz. wie Glassius in der *Philologia sacra* entscheidet. Aber eine solche Ellipse ist im hebr. Styl ohne Beispiel und wäre auch nur in affektiv voll hastender Rede begreiflich, ist aber in einer Sprache, in welcher die Wortstellung בֶּן הַחֵם מִסֵּר אֵב שָׁמַע *filius sapiens disciplinam patris audit* zu den Anomalien zählt, überh. nicht möglich und hat auch an Tacitus *ann.* 13, 56: *deesse nobis terra, in qua vivamus — in qua moriemur, non potest* nicht ganz ihres Gleichen, weil hier der Hauptbegriff, welcher das eine Mal bejaht, das andere Mal verneint wird, voraus und überdies keine Partikel wie an u. St. das ; daswischen steht. Böttch. behauptet deshalb Ausfall des Verbuns und schreibt רִבֵּן vor בֶּן hinzu, aber בֶּן מִסֵּר sagt man nicht, sondern שָׁמַע מִסֵּר 1, 8. 4, 1. 19, 27. Sollte der Satz nicht auch so wie er lautet einen in sich geschlossenen Sinn geben? Schwerlich aber ist מִסֵּר mit Schult. und Ew. als *prt. Ho.* v. יִסֵּר zu nehmen: ein vom Vater Gezogener, denn der Sprachgebrauch kennt מִסֵּר nur als *prt. Ho.* v. סָמַר. Also wie Hier. Venet. übers.: ein weiser Sohn ist des Vaters Zucht d. i. das Produkt derselben, wie auch Fl. erkl.: „Attribution der Ursache, des Grundes, wie anderswo der Wirkung.“ Auch wir nennen was jemand gezogen, freilich nur in pflanzlichem und animalischem Bereiche, seine Zucht (παῖδεία im Sinne von παιδεύμα). Dem weisen Sohne (10, 1), welcher sich dem מִסֵּר אֵב (4, 1) verdankt, steht der לֵץ (s. über den Wurzelbegriff 1, 22) Religions- und Tugendspötter entgegen, welcher auch für נִצְרָה strenge und harte Rede, die ihn heilsam zu schrecken bezweckt (vgl. 17, 10 und Jud. 23: ἐν φόβῳ), kein Ohr hat. v. 2: Von der Frucht des Mundes eines Mannes genießt er selber Gutes, aber der Treulosen Gier ist Gewaltthat. 2^a = 12, 14^a, wo יִשְׁבֹּעַ für יֵאָכֵל. Ein Mann mit fruchtbringendem Munde genießt auch selber den Segen seines fruchtschaffenden Redens, seine Speise (vgl. βρώμα Joh. 4, 34) ist das Gutesthun in Worten, welche in sich selber Thaten und von Thaten gefolgt sind, dieses Gutesthun gewährt nicht blos Andern, sondern auch ihm selber Genuß. Zu 2^b ziehen Ew. Brth. יֵאָכֵל herüber, ebenso Fl.: „das Unrecht welches die בְּגֵרִים Andern thun wollten, kehrt zu ihnen selbst zurück; sie müssen es gleichsam essen d. h. die übeln Folgen davon tragen.“ Der Ged. wäre dann wie 10, 6: *os improborum obteget violentia*, und „Unrecht essen“ ein Seitenstück zu „Unrecht (Schaden) trinken“ 26, 6. Aber wozu dann die Nennung der Seele, von welcher anderwärts zwar gesagt wird, daß sie hungere oder sich sättige, nirgends aber so ohne weiteres (vgl. aber Lc. 12, 19), daß sie esse. Dagegen bed. נָשָׂא auch *appetitus* 23, 2 und insbes. böse Gier Ps. 27, 12., hier wie Ps. 35, 25 den Gegenstand dieser Gier (Psychol. S. 202). Ueber בגֵּרִים s. oben S. 67. Es sind solche, welche arglistiger tückischer Weise, sich selber zum Vortheil, den Nächsten schädigen. Während jener dem Nächsten aus innerem Triebe in liebender Selbsthingabe spendet und, ohne es zu bezwecken, nach Gottes Ordnung auch selber davon Genieß

hat: geht die Gier dieser auf מִן הָאֵדִיכָא und also auf Genuß unrechtmäßig und gewaltsam an sich gerissenen Gutes. v. 3: *Wer seinen Mund bewart behütet seine Seele, wer seine Lippen aufreißt dem wirds zum Unfall.* 3^a ist 21, 23 zum Zweizeiler erweitert. Mund und Seele stehen im engsten Wechselverhältnis, indem das Reden die unmittelbarste und continuirlichste Aeüßerung der Seele ist; wer also seinen Mund bewart behütet seine Seele (Venet. mit treffender Wiedergabe der Synonyme: $\delta\ \tau\eta\rho\omega\acute{\nu}\ \tau\acute{o}\ \sigma\tau\acute{o}\mu\alpha\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\ \tau\eta\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\eta\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon$), indem er darüber wacht, daß keine sündlichen unnützen Gedanken in seiner Seele aufsteigen und in Worten nach außen hervortreten, und indem er ebendamt seine Seele d. i. sich selber vor den verderblichen Folgen der Zungensünden sicher stellt. Wer dagegen seine Lippen aufreißt d. h. nicht sein Maul halten kann (LXX $\delta\ \epsilon\ \pi\rho\omicron\pi\epsilon\tau\eta\varsigma\ \chi\epsilon\iota\lambda\epsilon\sigma\omega$), sondern ungeprüft und unüberlegt alles heraussagt was ihm in den Sinn kommt und Vergnügen macht: der ist sich selber Verderben (ergänze וְיָדָה) oder dem wirds Verderben (ergänze וְיָדָה); beide Auffassungen sind möglich, der Parallelismus legt erstere und die Parallele 18, 7 legt letztere näher. פָּשַׁךְ bed. auseinandersperrn (Schult.: *diducere cum ruptura vel ad rupturam usque*), hier die Lippen, Pi. Ez. 16, 25 die Beine, arab. فَشَح , فَشَح ; s. über die פֶּשַׁח sich ausdeh-

nen, verbreiten Fleischer in den Ergänzungsblättern zur ALZ 1843 Col. 116. Ueber das Mischlewort מִן הָאֵדִיכָא war schon zu 10, 14 die Rede. Auf die drei Sprüche v. 1—3, welche sich auf Hören und Reden beziehen, folgt nun ein vierter, welcher wie v. 2. 3 von נֶפֶשׁ redet v. 4: *Es trägt Verlangen, doch erfolglos, des Faulen Seele, aber die Seele der Fleißigen wird reich gelobt.* Der Ansicht, daß das ו in נֶפֶשׁוֹ עֵצֶל *Cholem compaginis* (ein als Bindevocal verwendeter Rest ursprünglicher Casusflexion) sei, begegnet Böttcher §. 835 mit dem richtigen Einwurf, daß dies das einzige Beispiel eines Casusvocals in der ganzen gnomischen Poesie wäre; wenn er aber seinerseits (Neue Aehrenlese §. 1305) נֶפֶשׁ als Acc. der näheren Bestimmung (= בְּנֶפֶשׁוֹ) ansieht, so geht er versehentlich von der Ansicht aus, daß das Anfangswort des Spruchs מִן הָאֵדִיכָא laute, während wir מִן הָאֵדִיכָא lesen und נֶפֶשׁ also Nom. des Subjekts ist. נֶפֶשׁוֹ עֵצֶל bed. „seine, des Faulen, Seele“ (indem עֵצֶל kurz für נֶפֶשׁ עֵצֶל als erklärendes Permutativ hinzutritt), wie פְּרִיָּהּ פֶּרֶה „seine, des Fruchtbaums, Zweige“ Jes. 17, 6.; zwar könnte man hier wie 14, 13 (s. dort) das ו zum folg. Wort herüberziehen, aber die gleiche der *syntaxis ornata* angehörige Ausdrucksweise findet sich auch 2 S. 22, 33 Ps. 71, 7 und anderwärts (s. Psalmen S. 176), wo diese Beseitigung unthunlich ist. Meiri vergleicht passend das Schema Ex. 2, 6 $\text{וַיִּתְּרָהּ אֵלֶּיךָ}$ sie sah ihn, nämlich den Knaben. Zu dem hier schaltsatzartig (vgl. 28, 1) eingefügten וַיִּתְּרָהּ bem. Böttcher richtig, daß es ganz wie *necquidquam* zum Adverb geworden ist 14, 6. 20, 4. Ps. 69, 21 u. ö., also: *appetit necquidquam anima ejus, scilicet pigri*. In welcher Richtung das Verlangen ohne Erlangen gemeint ist, zeigt 4^b, wo וַיִּתְּרָהּ ein beliebtes starkes Mischlewort (11, 25. 28, 25 u. ö.) für reichliche Sättigung

(LXX hier wie 28, 25: ἐν ἐπιμελείᾳ sc. ἔσονται, wofür schon Montfaucon *πιμελεία* vermutete, was aber kein bezeugtes Wort ist). Der Faule wünscht und träumt sich Wolstand und Wolleben (vgl. 21, 25 f., eine Parallele, die der Syr. hier im Auge hat), aber sein Verlangen bleibt ungesättigt, da durch Nichtsthun nichts gewonnen, sondern nur verloren wird; die Fleißigen erlangen, und zwar reichlich, was der Faule sich wünscht, aber erfolglos.

Zwei Sprüche von der Art des Gerechten und der Wirkung der Gerechtigkeit v. 5: *Lügnerische Sache hasset der Gerechte, der Gottlose aber beschimpft und beschämt*. Mit דָּבָר wird im Bereiche eines begrifflich Allgemeinen (wie hier der Lüge oder Ps. 41, 9 der Nichtswürdigkeit) ein concretes Vorkommnis ins Auge gefaßt, so wie mit דָּבָר bei folg. Plur. ein Thatbestand in seine einzelnen Fälle und Umstände zerlegt wird (s. zu Ps. 65, 4); denn דָּבָר heißt nicht nur das Wort, in welchem die Seele sondern auch jede Sache, in welcher ein Inneres oder Allgemeines oder Ganzes zur Erscheinung kommt. Der Gerechte haßt alles was den Charakter der Lüge an sich trägt (punctire דָּבָר-שֶׁקֶר mit *Gaja* vgl. 12, 19), der Gottlose aber . . Sollen wir nun mit Brth. Hitz. u. A. übers.: „handelt schlecht und schändlich“? Freilich können die beiden *Hi.* als innerliche Transitive gemeint sein, aber diese Aussage gibt keinen rechten Gegensatz zu 5^a und ist ohne alle Pointe. Wir haben zu 10, 5 gesehen, daß דָּבָר wie הַצִּיָּבִיל auch causative Bed. hat: beschämen d. i. Anderen Schande machen und daß 19, 26., wo דָּבָר verbunden ist, diese causative Bed. näher liegt, als in die innerlich transitive. So wird also auch hier gemeint sein, daß während der Gerechte alles Erlogene oder mit Lüge Verflochtene hasset der Gottlose dagegen zu beschimpfen und zu beschämen liebt. Fraglich aber ist ob דָּבָר von בָּאֵשׁ = בָּאֵשׁ herzuleiten und also gleichbed. mit דָּבָר ist; דָּבָר Jes. 30, 5., welches dort *pudefactum esse* bed., wird דָּבָר punctirt und also von einem durch 2 S. 19, 6 gesicherten דָּבָר = בָּאֵשׁ abgeleitet. Aber דָּבָר kommt auch als *Hi.* v. בָּאֵשׁ vor und bed. sowol trans. übelriechend machen Gen. 34, 30 vgl. Ex. 5, 21 als intrans. in üblen Geruch kommen 1 S. 27, 12, In diesem Sinne von *putidum faciens* in üblen Geruch bringend tritt דָּבָר hier wie 19, 26 passend dem דָּבָר an die Seite; 19, 26 ist das *putidum facere* durch die üble Nachrede, in welche der ungerathene Sohn die Eltern bringt, hier durch eigne üble Nachrede, also durch Verleumdung vermittelt zu denken. Die alten Uebers. gehen hier irre; Lth. gibt die beiden *Hi.* reflexiv wieder, nur Venet. (nach Kimchi) trifft das Rechte: ὀσώσει (v. einem ὀσῶν als Trans. zu ὀσέιν) καὶ ἀτιμώσει er macht stinkend und verunehrt. v. 6: *Gerechtigkeit bewaret unschuldigen Wandel, und Gottlosigkeit bringt zum Sturz die Sünde*. Der Doppelgedanke ist genau der gleiche wie 11, 5., aber eigentümlich und fast ängstlich ausgedrückt. Wie dort sind צָדִיקָה und רָשָׁעָה von zweierlei innerem Verhältnis zu Gott gemeint, welches von beherrschender Einwirkung auf des Menschen Thun und von bestimmender auf sein Ergehen ist. Aber statt als Obj. dieser Einwirkung

die Personen der הַמִּיָּמִי וְהַמִּיָּמִי und הַמִּיָּמִי zu nennen, sagt der Spruch in abstractem Ausdruck, aber persönlicher Beziehung הַמִּיָּמִי und הַמִּיָּמִי und zeichnet in zwei Worten den Zusammenhang dieser zweierlei Charaktere mit den Principien ihrer Handlungsweise. Was mit הַמִּיָּמִי und הַמִּיָּמִי gemeint ist, geht aus der gegensätzlichen Wechselbeziehung beider (vgl. 22, 12) hervor: נֹצֵר bed. *observare*, was hier nicht paßt, aber auch *tueri* (τηρεῖν), wozu בִּלְבָּד (s. darüber zu 11, 3 und in Ges. *thes.*) nicht sowol in dem Sinne von „verkehren“ *pervertere* (wie 11, 3. Ex. 23, 8), als in dem Sinne von „umstürzen“ *evertere* (wie z. B. 21, 12) einen passenden Gegens. bildet. Wer ungefärbt und ungetrübt lauterer Sinnes dahinwandelt, der steht unter dem Schutz und Schirm der Gerechtigkeit (vgl. zu dieser Prosopopöie Ps. 25, 21), aus welcher solcher Wandel hervorgeht, und ebendamt Gottes, dem die Gerechtigkeit dient und wolgefällt; wer aber in seinem Handeln sich durch die Sünde bestimmen läßt, den bringt die Gottlosigkeit (vgl. das visionäre Bild Sach. 5, 8), welcher solche Liebe zur Sünde entstammt, zum Umsturz, mit andern Worten: der Gott, von dem der רָשָׁע sich frevlen Sinnes losgerissen, macht die Sünde zu dessen Fallstrick kraft des von ihm geordneten Ineinanders der רָשָׁע und des Verderbens (Jes. 9, 17). In LXX fehlte urspr. dieser v. 6; die Uebers. in *A Compl.* u. anderwärts, welcher der Syr. folgt, macht fälschlich הַמִּיָּמִי zum Subj.: $\text{τοὺς δὲ ἁσεβεῖς φάβλους ποιεῖ ἁμαρτία}$.

Zwei Sprüche von Reichtum und Armut v. 7: *Es gibt Einen der sich reich stellt und hat nichts, einen Andern der sich arm stellt bei vielem Vermögen.* Ein Erfahrungssatz der das Urtheil in sich schließt, welches 12, 9 ausspricht. Zu dem *Hithpa.* הִתְבַּיֵּר dort (sich wichtig machen) gesellen sich hier zwei andere in der Bed. sich zu etwas machen und zwar, ohne daß etwas dahinter, also sich so oder so stellen Ew. §. 124^a. Zu den Umstandssätzen mit וְ ergänzt sich selbstverständliches וְ . v. 8: *Lösegeld für des Mannes Leben wird sein Reichtum, der Arme aber bekommt keine Bedrohung zu hören.* Brth. geht fehl indem er וְנֹצֵר von Warnung versteht; der Gegens. führt auf Bedrohung mit Verlust des Lebens. An das was dem Reichen sein Vermögen vor Gericht leistet ist nicht zu denken, denn abgesehen davon daß die Thora nur in Einem Falle Loskaufung von der Todesstrafe gestattet oder vielmehr anordnet Ex. 21, 29 f., übrigens aber für unzulässig erklärt Num. 35, 31 f. — man könnte ja an eine sich nicht streng an das mosaische Gesetz haltende oder gar der Bestechung zugängliche Rechtspflege denken — paßt hiezu 8^b nicht, da ja der Arme gerade in solchen Fällen schlimm daran wäre, weil man sich an seine Person halten würde. Aber man denke z. B. an Wegelagerer, wie die 1, 11—14 redend Eingeführten. Der Arme hat nicht zu fürchten, daß ihm solche drohend die Schwertspitze auf die Brust setzen, denn bei ihm ist nichts zu holen: er hat nichts, man siehts ihm an und er ist bekannt dafür. Der Reiche aber ist für sie eine fette Prise und hat sich noch glücklich zu schätzen, wenn man ihm gestattet, alles was er hat daranzugeben, um mit dem Leben davon zu kommen. Auch in Zeiten des Kriegs und Aufruhrs

kann sich zeigen, daß der Reichtum das Leben seines Besitzers gefährdet und im glücklichen Falle als Lösegeld für Rettung des Lebens verloren geht, während den Armen seine Armut sicher stellt. Zu לֹא שָׁמַע vergleicht Hitz. passend Iob 3, 18. 39, 7: er bekommt nicht zu hören, er braucht nicht zu hören. Auch Mich. Umbr. Loewenst. (dieser an die Vorkommnisse unter despotischen Regimenten, wie sie bes. im Orient heimisch sind, erinnernd) erklären 8^b richtig, und Fl. bem.: *pauper minas hostiles non audit i. e. non minatur ei hostis*. Ewalds syntaktische Künstelei: „Doch arm ward wer nie Rüge hörte“ gibt einen zu 8^a unpassenden disparaten Gedanken.

Die drei Sprüche v. 9—11 haben wenigstens dies gemeinsam, daß ihre je zwei Schlußworte fast reimartig einander entsprechen. v. 9: *Das Licht der Gerechten brennet lustig, und die Leuchte der Gottlosen erlöschet*. Z. 2 = 24, 20^b vgl. 20, 20. Im B. Iob steht 18, 5 f. יָרוּ עֲלֵי יְדִיעַן und אִיר רָשָׁעִים יִדְכָךְ (vgl. 21, 17) nebeneinander und es ist da ebensowol von einem göttlichen יָר als göttlichen אִיר, welches dem Gerechten leuchtet, die Rede 29, 3.; dennoch muß man sagen, daß der Spruchdichter, wie er 6, 3 wolbedacht die Thora אִיר und das Gebot als das Abgeleitete und Einzelne יָר nennt, so auch hier absichtlich den Gerechten אִיר, näml. אִיר הַיָּם (4, 18 vgl. 2 P. 1, 19), und den Gottlosen יָר, näml. יָר דְּלִיק, jenen das sonnige Tageslicht und diesen das im Dunkel angesteckte Kerzenlicht zutheilt. Die authentische Punctuation ist אִיר צְדִיקִים; die ohne Makkef אִיר צְדִיקִים ist die Ben-Naftali's. Zu יָרָם vergleicht Hitz. die „lachende Zunge der Kerze“ bei Meidâni III, 475., Kimchi noch lehrhafter die „lachende, d. i. reichlich gemessene, Spanne טַפַּח שׁוֹחֵק“ der Talmudsprache; denn das Licht lacht wenn es reichlich und eher zunehmend als abnehmend leuchtet; im arab. سَمَحَ hat sich

der Begriff der Freude geradezu zu dem der Freigebigkeit besondert. LXX übers. יָרָם schlecht mit *διαπαντός* und hat hinter v. 9 noch ein Distich, dessen 1. Zeile *ψυχὰὶ δόλται* (נַפְשׁ דֹּלָיִם) *πλανῶνται ἐν ἀμαρτίαις* lautet, die 2. Z. ist aus Ps. 37, 21^b. v. 10: *Nichts gibts bei Uebermut als Hader, bei sich rathen Lassenden aber Weisheit*. Das restrictive רַק gehört dem Sinne nach nicht zu בְּדִוְדִין, sondern zu בְּצָה, s. über diese Voranordnung des רַק wie אֵף und anderer Partikeln zu Ps. 32, 6 und zu Iob 2, 10. Von יָהֵן = es gibt war schon zu 10, 24 die Rede; Bertheau's „man verursacht“ ist nicht genau, denn „man“ ist allgemeinstes persönliches Subj., יָהֵן aber ist in solchen Fällen impersonell gedacht: bei Uebermut ist immer ein Etwas, welches nichts als Zank und Streit verursacht, denn die Wurzel des Uebermuts ist Egoismus. Z. 2 ist eine Variante zu 11, 2^b וְאַתָּה צְנוּעִים חֲכָמָה. Bescheidenheit ist in unserer alten Sprache (z. B. als Titel des Freidanks) geradezu s. v. a. Klugheit. Hier aber werden die צְנוּעִים näher bezeichnet als sich rathen Lassende; das sonst reciproke נִצֵּץ hat hier einmal tolerative Bed., obwohl auch die reciproke statthaft ist: bei solchen die sich wechselseitig berathen und also ohne Rechthaberei einer seine Einsicht durch die des andern ergänzen. Die meisten Ausl. fassen 10^b als Nominalsatz, aber

warum sollte nicht ירן herüberwirken? Bei solchen die sich rathen lassen oder nicht zu stolz sind, um in ein Verhältniß des Gebens und Nehmens zu einander zu treten, gibt es Weisheit, da kommt statt des Haders Weisheit heraus — die friedsame Frucht eines im Austausch der Ansichten gewonnenen probehaltigen Resultats. v. 11: *Vermögen aus Schwindel wird immer weniger, wer aber handweise sammelt gewinnt immer mehr.* Man punktire הון־מהבֿל (mit Makkef wie in Vened. 1521. Antw. 1582. Fr. a/O. 1595. Genua 1618. Leiden 1662), nicht הון־מהבֿל (wie andere Ausgg. und z. B. auch Loewenst.), denn der Sinn ist nicht, daß das Vermögen durch הבֿל weniger wird (Trg., aber nicht Syr.) oder gar daß es weniger als הבֿל wird (Umbr.), sondern הון־מהבֿל ist Ein Begriff: von הבֿל herstammendes Vermögen; הבֿל aber, eig. Hauch (Theod. ἀπὸ ἀτμοῦ oder ἀτμίδος), dann Schein ohne Wesen (Aq. ἀπὸ ματαιότητος), deckt sich hier mit dem was wir Schwindel nennen, d. i. sittlich haltlose betrügerische und trügliche Speculation im Gegens. des soliden und reellen Erwerbs. Die Uebersetzungen: ἐπισπονδαζομένη μετὰ ἀνομιᾶς (LXX), ὑπερσπονδαζομένη (Symm. Quinta), *festinata* (Hier.) setzen nicht nothwendig die LA מהבֿל = מבֿהל 20, 21 *Kerî* voraus, denn Vermögen welches מהבֿל herkommt ist eben auf windige Weise und wie im Sturm lauf erlangtes, von welchem das „so gewonnen so zerronnen“ gilt. מהבֿל bedarf also weder der Aenderung in jenes unhebräische מבֿהל (Hitz.), noch in das sinnverwandte aber doch gegen מהבֿל an Begriffsinhalt zurückstehende מבֿהל (Ew.). Gegens. eines solchen, der in schwindelhafter Weise geschwind zu Reichtum gelangt, ist der welcher zusammenbringt auf der Hand ἐπὶ χειρός (Venet.) d. i. immer soviel als er auf der Hand tragen und fortbringen kann (Ew. Brth. Elst. Lagarde), oder nach Maßgabe der Hand κατὰ χεῖρα (welches „äußerer Bethätigung nach“ bed.), so daß על das zur Bildung von Adverbien z. B. Ps. 31, 24 verwendete ist (Hitz) — bei beiden Deutungen hat על־יד den Sinn von „allmählich“, wie im nachbiblischen Hebräisch על יד על יד = מעט מעט z. B. *Schabbath* 156^a (s. Aruch unter על) gebräuchlich ist (versch. von ביר = mit Bedacht, geflissentlich *Berachoth* 52^b). Es gibt kaum ein vielsinnigeres Wort als יד. Mit על verbunden bed. es bald Seite oder Platz bald Vermittelung oder Leitung; das Charakteristische hier ist das Wegbleiben des Pronomens (על־ידִי, על־ידֶיךָ). LXX übers. על יד nach der regellosen Freiheit, die sie sich gestattet, durch μετ' εὐσεβείας und hat hinter πληθυνθήσεται noch die Spruchzeile δίκαιος οἰκτελεῖ καὶ κίχρᾱ (aus Ps. 37, 26).

Die Paradiesesbilder v. 12 u. 14 veranlassen uns, diese Sprüche mit dem dazwischen stehenden zusammenzunehmen. v. 12: *Hinausgezogenes Harren macht krank das Herz, und ein Baum des Lebens ist ein eingetroffener Wunsch.* Sonderbar LXX Κρείσσων ἐναρχόμενος βοηθῶν καρδίᾳ, wonach Syr. (welchen Trg. ausschreibt¹): Besser der welcher zu helfen anfängt als der welcher in schwebender Erwartung

1) Daß das Targum der Sprüche eine jüdische Bearbeitung des Peschitto-Textes ist, darüber s. nun auch Nöldeke in *Merx' Archiv* Bd. II S. 246—49.

hält, wobei **חלה** verdoppelt und einmal von **החיל** harren, das andere Mal von **חל** anfangen hergeleitet ist. Wenn LXX mit ihren Nachtretern so klare, schöne und unversehrte Sprüche dermaßen verbalhornt, was hat man von ihr bei schwerverständlichen zu erwarten! **מִשֶּׁךְ** bed. auch Jes. 18, 2 lang gedehnt s. (vgl. **مشق**), hier in zeitlichem Sinne wie **מִשֶּׁךְ** sich hinziehen Jes. 13, 22 und nachbibl. **הַמִּשְׁךְ** Verlauf der Zeit. Ueber **הוֹחֵלָה** s. zu 10, 28 wo wie 11, 7 **הַחֲזִי**, hier **תִּצְרֶה**, ebenso wie Ps. 78, 29 vom Gegenstande des Wunsches und mit **בִּיא** im Sinne des Eintreffens (vgl. Jos. 21, 43) wie dort mit **הַבִּיא** im Sinne des Eintreffens oder Erfüllens. Hinausgedehntes Harren macht das Herz krank, verursacht Herzweh (**מִחָלָה** *prt. fem. Hi.* v. **חָלָה** schlaff, schwach, krank s., **حل حل** lösen, lockern, s. Iob S. 276), wogegen ein in Erfüllung gegangener Wunsch ein Baum des Lebens ist (vgl. oben S. 27), nach innen und außen von so neubelebender und stärkender Wirkung wie jener Paradiesesbaum, welcher das Leben der Menschen zu verjüngen und zu verlängern bestimmt war. v. 13: *Wer dem Worte Hohn spricht wird ihm verpfändet, und wer Scheu vor dem Gebote hat dem wird vergolten.* Das Wort ist als forderndes gedacht und also im Sinne des Geheißes wie z. B. 1 S. 17, 19. Dan. 9, 23. 25. Das Ausgesagte erwahrt sich überall, wo der Wille des Menschen sich dem zu gebieten berechtigten Willen eines Höheren unterzuordnen hat, aber vorzugsweise wenigstens hat der Spruch das Wort Gottes im Auge, die **מִצְוָה** κατ' ἐξ. als göttliche Willenserklärung, welche 6, 3 als das Secundäre neben der **חִירָה**, der allgemeinen Urkunde göttlichen Willens, erscheint. Ueber **בִּזְיוֹ** von verächtlicher höhnischer Begegnung s. zu 6, 30 vgl. 11, 12. Joël (s. oben S. 105 Anm.) gibt die herrschende Tradition wieder indem er übers.: „Wer Belehrung verschmähet, stürzt sich ins Verderben; wer Befehl in Ehren hält, wird vollkommen.“ Daß aber **יְשָׁלֵם** weder von Vollkommenheit noch von Frieden (LXX Hier.) gemeint ist, sondern *compensabitur* (hier nicht im Sinne der Ahndung, sondern der Belohnung) bed., wissen wir aus 11, 31. Und auch die Uebers. des **יִחָבֵל** לוֹ mit „er stürzt sich ins Verderben“ (LXX nach der LA *καταφθαρίσεται*, welche Syr.-Hex. wiedergibt, Lth. *Der verderbet sich selbst*, Venet. *οὐχίγεται οἱ periet sibi*) ist verfehlt, denn man sieht nicht ein, was den Dichter bestimmt haben sollte, gerade dieses Wort zu wählen und statt des zweideutigen *dat. ethicus* nicht lieber **יִחָבֵל** נֶפֶשׁ zu sagen. So wird also dieses **יִחָבֵל** nicht mit Ges. zu **חָבַל** = **خبل** *corrumpere*, sondern zu **חָבַל** = **حبل** *ligare, obligare* zu stellen sein. Wer einem Worte, das ihn zu Gehorsam verpflichtet, Verachtung entgegensetzt, der wird von diesem Worte doch nicht losgelassen, sondern gepfändet (**לוֹ** als Subjectsbez. beim Passiv) auf die Zeit hin, daß er das Pfand durch Leistung des verweigerten Gehorsams einlöse oder jener höhere Wille die vorenthaltene Schuld durch Strafexecution eintreibe. Schon Hier. kommt dem Richtigen nahe: *ipse se in futurum obligat*, Abulwalid verweist auf Ex. 22, 25 und Parchon Raschi u. A. umschreiben: **מִשְׁכַּן הַמִּשְׁכָּן עָלָיו** er wird pfandweise in Beschlag genommen. Schultens hat mit richtiger

Bez. des לִי nicht auf den Verächter, sondern auf das Wort diese Erkl. trefflich begründet und erläutert: er wird des Wortes (רְהִינִין מְרֻהָּוִין) Verpfändeter, näml. *pigneratus poenae* (Livius XXIX, 36). Ew. übers. richtig: der wird verpfändet ihm, und Hitz. gibt dazu die richtige Erkl.: „Dem beleidigten Gesetze wird mit der חֲבוּלָה [schlechten Handlung] selbst vom Verächter eine חֲבוּלָה [ein Pfand, vgl. 20, 16] eingehändigt, welche verfallen ist, wenn er die Langmut erschöpft hat, so daß die Strafe eintritt.“ LXX hat hinter v. 13 noch einen Spruch über *ὁδὸς δόλιος* und *οὐκ ἐτέης σοφός*; Syr. hat ihn aufgenommen, Hier. hat hier den Spruch von den *animae dolosae* (s. oben v. 9). v. 14: *Die Lehre des Weisen ist ein Born des Lebens, zu entgehn den Fallstricken des Todes*. Eingedankiger Zweizeiler, s. S. 8 der Einleitung. Wesentlich Gleiches mit 14^a sagt 10, 11: „Ein Born des Lebens ist der Mund des Gerechten.“ Das Bild vom Born des Lebens mit dem teleologischen לִי (לִי vom Ziel und Erfolg der Wirkung) wiederholt sich 14, 27. Das auch außerbiblisch verbreitete Bild der *laquei mortis* führt, weiter verfolgt, auf die Vorstellung des Todes als חֲקִיָּוֶשׁ Ps. 91, 3. Ist es hier nicht bloß Formel für die Gefahren des Todes (Hitz.), so will der Spruch sagen, daß das Leben, welches aus der Lehre des Weisen wie aus einem Gesundbrunnen dem empfänglichen Jünger entgegenquillt, ihm Erkenntnis und Kraft mittheilt, Schlingen des Verderbens da wo sie liegen zu erkennen und ihnen da wo sie ihn zu verstricken drohen rüstigen Schrittes zu enteilen.

Vier Sprüche, deren Aneinanderreihung nur durch äußere Anklänge (רִישׁ . . רֵשׁ, בִּרְע . . בִּרְעָה, כֹּל . . שָׁכַל) veranlaßt scheint. v. 15: *Feine Lebensklugheit wirkt Zuneigung, der Weg des Tückischen aber ist uncultivirt*. Ueber שָׁכַל חֲכָמָה (so, ohne Makkef, mit *Munach* ist nach Cod. 1294 und alten Ausgg. zu punktiren) s. oben S. 68; am meisten entspricht das was wir in tieferem ethischen Sinne feine Bildung nennen. Ueber יִתְּן s. zu 10, 10: es ist hier wie dort nicht impersonell (vgl. 10, 24. 13, 10) gebraucht, sondern hat persönliches Subj.: er bringt hervor, verursacht. Feine Bildung, welche die Menschen von der rechten Seite anzufassen und in allen Lagen den rechten Ton anzuschlagen weiß, übt eine wolthuende herzugewinnende Wirkung, nicht bloß, was יִתְּן sagen würde, eine ihrem Inhaber zugute kommende, sondern, wie יִתְּן sagt, eine solche, welche überh. Scheidewände beseitigt und die Menschen einander näher bringt. Den Gegens. zu יִתְּן bildet das für Auge und Ohr sich damit berührende אֵינִי. Dieses Wort, eine Elativbildung v. יָרַח = וָחֵן, bed. was sich weit hinstreckt und zwar in Bezug auf die Zeit: was im Laufe der Zeit sich gleichbleibt. „Was sich in der Zeit nicht verändert ist seiner Natur nach dauerhaft, stark, fest, und so wird אֵינִי im höheren Styl Bezeichnung des Beständigen und Soliden, dessen Eigenschaft in der Zeit sich gleich bleibt.“ So v. Orelli, Die hebr. Synonyme der Zeit und Ewigkeit 1871, in seiner sprach- und begriffsgeschichtlichen Erörterung des Worts. Daß es aber an u. St. den Weg der בגִּידִים als „endlos sich hinziehenden“ bezeichne, diese von

Orelli nach Böttcher (*Collectanea* p. 135) gegebene Erkl. ist von Letzterem in der Neuen Aehrenlese (wo er אֵרֶן „beständiger Hader“ lesen will) zurückgezogen worden. Und auch bed. נַחַל אֵרֶן Dt. c. 21 nicht „einen Bach dessen Existenz nicht von Witterung und Jahreszeit abhängig ist“, wenigstens nicht der traditionellen Deutung nach, welche *Sota* IX, 5 (vgl. die Gemara) gegeben wird, sondern einen steinichten Thalgrund, denn die Mischna sagt: אֵרֶן כְּשֶׁמַּעֲי קָשָׁה d. i. אֵרֶן ist hier seiner Wortbedeutung nach s. v. a. קָשָׁה (hart). Wir sind der Meinung, daß hier inmitten der Discussion des Gesetzes von der עֲגֵלָה עֲרִיפָה (dem Ritual zur Sühnung eines von unbekannter Hand verübten Mordes) diejenige Bed. des אֵרֶן bezeugt wird, welche für u. St. anzunehmen ist. Maimuni (zu *Sota* a. a. O. und *Hilchoth Rozeach* IX, 2) meint zwar mit Mischna und Gemara den Sinn eines „stark strömenden Wâdi's“ vereinbaren zu können, aber קָשָׁה ist doch ein naturgemäßerer Eigenschaftswort für die Beschaffenheit des Bodens als eines Flusses, und die nähere Beschreibung Dt. 21, 4: in ein נַחַל אֵרֶן in welchem keine Bearbeitung und Besäung stattfindet, fordert für נַחַל hier den Begriff des Thals und nicht zunächst des Thalflusses. Dieser Tradition gemäß setzt das Targum in die Peschitto-Uebers. von 15^b פְּקִירָא ein, und Venet. übers. nach Kimchi ὁδὸς δὲ ἀνταρτῶν (von einem selbstgebildeten ἀνταρτής v. ἀνταρσειν) ἰσχυρά. Der Grundbegriff des Sichgleichbleibenden und Beständigen geht in den Begriff des Festen und Harten über, so daß אֵרֶן Wechselwort von סֹלֶה wird Num. 24, 21 und zur malerischen Benennung des Felsengebirgs Jer. 49, 19 und des Felsengerippes der Erde dient Mi. 6, 2. So verbindet sich mit dem Worte der Sinn des Harten (πετροῶδες Mt. 13, 5) und zugleich nach Dt. 21, 4 des Uncultivirbaren und Uncultivirten. Der Weg der בְּגֵדִים Hinterhaltigen (s. S. 67) d. h. die Art und Weise, wie sie mit Menschen verkehren, ist starr, steinhart und also abstoßend; sie verfolgen selbstische Absichten, die es nicht dazu kommen lassen, daß sie sich mitfühlend in die Lage des Nächsten versetzen, sie sind ohne den Zartsinn, welcher mit feiner Bildung verbunden ist, sie bleiben fühllos bei Dingen welche, wie wir sagen, einen Stein erbarmen sollten. Eine Musterkarte der verschiedenen Deutungen dieses אֵרֶן wie *vorago* (Hier.), steter Sumpf (Umbr.), immer gangbarer Weg (Brth.) u. s. w. zu geben wäre unnütz; das relativ Beste bietet wie häufig Schultens: *at via perfidorum pertinacissime tensum*, aber אֵרֶן bed. nicht spannen, sondern strecken. LXX hat zwischen 15^a und 15^b die ungehörige Einschaltung: τὸ δὲ γινῶναι νόμον διαβολᾶς ἐστὶν ἀγαθῆς. Hitz. verzichtet auf Rückübers. ins Hebräische, aber es sind ja die Worte, mit denen LXX 9, 10^b übersetzt hatte. v. 16: *Jeder Kluge handelt mit Bedacht, ein Thor aber kramt Narrheit aus*. Hitz. liest mit Syr. (aber nicht Trg.) und Hier. כֹּל (*omnia agit*), aber gegen die hebr. Wortstellungsweise. Das כֹּל ist nicht matt und müßig, sondern will sagen, daß immer und überall der Kluge sich dadurch charakterisirt, daß er בְּרַעֲיָה mit Bedacht (*opp. בְּבִלְיָה inconsulto* Dt. 4, 42. 19, 4) handelt, wogegen der Thor Narrheit auskramt. Beiden Versgliedern dienen 12, 23 und 15, 2 zur Erläuterung. Bedächtigkeit ist eben auf ein

bestimmtes praktisches Ziel bezogene Erkenntnis, ein auf einen bestimmten Punkt concentrirtes klares Denken. Für יִפְרֹשׁ haben die Parallelen יִקְרָא er schreit aus und יִבְרֵץ er sprudelt aus. Fl.: פָּרַשׁ *expandit* (opp. טָרַץ *intra animum cohibuit*) wie ein zusammengefaltetes, zusammengerolltes Tuch oder Papier, vgl. Schillers: „Er breitet es heiter und glänzend aus, Das zusammengewickelte Leben“. Es liegt in dem Worte etwas Spottendes: wie der Kaufmann seine Waare zur Empfehlung aufwickelt und ausbreitet, so macht es der Thor mit seiner Albernheit, die er doch zusammengewickelt d. h. im Innern verborgen zu halten das größte Interesse hat — er macht sich damit breit. v. 17: *Ein gottloser Abgesandter stürzt in Unglück, ein treueifriger Bote aber ist ein Labsal.* Der überlieferte Text, den auch (ausgen. Hier. *nuntius impii* und abgesehen von LXX, welche aus v. 17 eine eigne Geschichte von einem tollkühnen König und einem weisen Botschafter macht) die Uebers. wiedergeben, hat nicht מִלֵּאָה, sondern מִלֵּאָה; die Masora stellt das Wort mit מִלֵּאָה Gen. 48, 16 zus. Und יִפֹּל wird desgleichen von sämtlichen Uebers. bezeugt; sie lesen es alle als *Kal*, wie es der überlieferte Text punktirt, nur Lth. setzt sich darüber hinweg und übers. das *Hi.*: *Ein gottloser Bote bringet Unglück.* In der That drängt sich diese Conj. יִפֹּל auf, und auch wenn man יִפֹּל liest könnte der beabsichtigte Sinn vermöge des Parallelismus kein anderer sein als daß ein gottloser Abgesandter, weil auf der Gottlosigkeit kein Segen ruht, in Unglück stürzt und seinen Auftraggeber mit hineinzieht. Die Verbindung מִלֵּאָה רֵשַׁע ist wie אִרְמַי רֵשַׁע 11, 7 (vgl. das Fem. dieses Adj. Ez. 3, 18). Statt מִלֵּאָה ist מִלֵּאָה üblicher 17, 20. 28, 14., Parallelen (vgl. auch 11, 5) welche die Punctatoren bei Bevorzugung des *Kal* im Auge haben mochten. Mit מִלֵּאָה v. לֵאָה לֵךְ gehen machen = senden wechselt צִיר v. צִיר wenden, wohin reisen (vgl. מִן *f. i.* werden, mit einem Ort auf die Frage wohin verbunden, wie unser vulgäres „nach Dresden werden = reisen“ gebraucht wird). Die Verbindung צִיר אֱמוּנִים (vgl. die einfachere צִיר אֱמוּנִים 25, 13) ist wie 14, 5 צִיר אֱמוּנִים; das *phuralet.* bed. Treue in der vollen Ausdehnung des Begriffs. Ueber מִלֵּאָה Heilungs-, hier Stärkungsmittel, Labsal s. 4, 22. 12, 18. v. 18: *Armut und Schande wer sich der Zucht entzieht, wer aber Rüge beachtet wird geehrt.* Weder ist אִישׁ vor יִקְלֹן רֵשׁ zu ergänzen (oder richtiger *abstr. pro concr.* wie רֵשׁ 12, 27), noch לֵךְ vor פֹּרֵץ, wie Gesenius Lehrgeb. §. 227^a will; auch hat das Part. פֹּרֵץ nicht den Werth eines hypothetischen Satzes wie 18, 13. Job 41, 18., obwol es sich allerdings in einen solchen ohne Verfehlung des Sinnes umsetzen läßt (Ew. Hitz.), sondern „Armut und Schande ist der Zuchtlose“ ist s. v. a. Armut und Schande ist Ausgang oder Loos des Zuchtlosen; es bleibt dem Hörer überlassen, die Beziehung des Prädicats auf das Subj. im Sinne der Eigenschaftung, des Erfolgs oder des Geschicks herauszufinden (vgl. z. B. 10, 17. 13, 1. 14, 35).¹ Ueber

1) s. über die starke Zumutung, welche der hebräische Styl an Hörer und Leser stellt, meine Geschichte der jüdischen Poesie (1836) S. 189.

פרע s. oben S. 58. Lateinisch würde entsprechen: *qui detrectat disciplinam*. Wer sich elterlicher, seelsorgerlicher, freundschaftlicher Ermahnung und Zurechtweisung entzieht und jede Erinnerung an seine Pflicht wie ein lästiges Moralisiren von sich weist, der muß zuletzt durch Schaden klug werden, wenn er überh. klug wird: er verarmt infolge verfehlter Lebenseinrichtung und hat noch dazu die Schande, durch eigne Schuld heruntergekommen zu sein; dagegen verwandelt der, welcher die Schande hat, Rüge zu verdienen, aber die Rüge willig annimmt und ihr Folge gibt, die Schande für sich in Ehre, denn verdienter Rüge nicht zu widerstreben beweist Selbsterkenntnis, Demut und guten Willen, und diese Eigenschaften gereichen dem Menschen im Urtheil Anderer zu Ehren und wirken auch dazu mit, ihn in seiner Lebens- und Berufsstellung emporzubringen.

Zwei nach Stichwörtern aneinandergereihte Spruchpaare über Thoren und Gerechte v. 19: *Verwirklichtes Begehren ist süß der Seele, und ein Greuel den Thoren ist's Böses zu meiden*. Ein synthetischer Zweizeiler (s. S. 8 der Einleitung), dessen 1. Zeile, für sich betrachtet, nur ein schwächerer Ausdruck des 12^b Gesagten ist, denn תַּאֲוָה נִהְיָה ist wesentlich gleichen Sinns mit תַּאֲוָה בָּאָה, nicht die eben entstandene und noch nicht befriedigte Begierde (Umbr. Hitz. Zöckl.), was wenn durch ein Part. ebendieses Verbums ausgedrückt הָיָה (= אָשַׁר הָיָה) lauten würde, sondern die realisirte (Hier. Lth., auch Venet. ἐφ' ἑσθ' γενομένη d. i. nach Kimchi: in Erfüllung gegangenes Begehren, wogegen Syr. Trg. die LA תַּאֲוָה geziemendes Begehren wiedergeben). Das נִי. תַּהֲרָה bed. nicht das Eingetretensein ins Werden, sondern das Eingeführtsein in geschichtliche Wirklichkeit z. B. Ez. 21, 12. 39, 8 wo es mit בָּאָה verbunden ist; es ist überall Ausdruck der vollendeten Tatsache, auf welche zurückgeblickt wird z. B. Richt. 20, 3., und dieser Sinn des נִי. steht so fest, daß es sogar fertig (zu Ende gebracht) s., aus s., um etwas geschehen s. z. B. Dan. 2, 1 bed.¹ Der Satz daß erfülltes Begehren der Seele wolthut scheint ordinär (Hitz.), aber er ist inhaltvoll genug, um auf Grund von Hebr. c. 11 sogar einen Sterbenden damit zu ermutigen, und birgt die ethisch bedeutsame Wahrheit, daß die Seligkeit des Schauens sich nach dem Grade der Sehnsucht des Glaubens bemißt. Aber die Application des Satzes gewinnt in seiner vorliegenden Paarung mit 19^b eine andere Wendung. Deshalb weil in

1) Wir haben S. 166 gesagt, daß ein נִי., in welchem die eigentlich causative Bed. des *Hi.* passivisch gewendet wäre, ohne Beispiel sei; wir müssen hier bei תַּהֲרָה hinzufügen, daß das נִי. intransitiver Verba das Eingehen in den durch das *Kal* ausgedrückten Zustand bez. und sich allerdings nach unserer Denkweise als Passiv des *Hi.* ansehen läßt (Ges. §. 51, 2). Aber die alte Sprache weist kein תַּהֲרָה auf (nach Einigen das Grundwort zu יִהְיֶה der „Urheber des Seins“), dem sich יִהְיֶה

(إِنْهَرَى bei Mutenebbi) als Passiv an die Seite stellte; auch im Arab. ist die siebente Form immer, recht besehen, von der ersten gebildet, s. Fleischer, Beiträge zur arabischen Sprachkunde in den Sitzungs-Berichten der Sächs. Gesellschaft d. Wiss. 1683 S. 172 f.

Erfüllung gegangenes Begehren der Seele angenehm ist perhorresciren Thoren das Meiden des Bösen, denn ihr Begehren geht auf sittlich Gehaltloses und Verwerfliches, und an das Ziel dieses Begehrens zu gelangen ist das Tichten und Trachten, welches sie festhält und ganz und gar hinnimmt. Dieser Untersatz des Schlusses bleibt unausgesprochen. Die Paarung der zwei Spruchzeilen mag durch den Zusammenklang des הוֹעִבָּת mit הִתְאַוָּה veranlaßt sein. סִיר ist *n. actionis* wie 16, 17 vgl. 6. Ueberdies beachte man daß der Spruch von Thoren, nicht von Gottlosen redet. Thorheit heißt das was den Menschen vom Bösen nicht loskommen läßt, denn es ist das Blendwerk böser Lust, welches ihn fest damit verkettet. v. 20: *Wer mit Weisen geht wird weise, und wer mit Thoren Umgang pflegt, wird schlecht.* Ueber die Bedeutung dieses Spruches in der Religions- und Culturgeschichte Israels s. S. 32 der Einleitung. Wir haben 20^a nach dem *Kerî* übers.; das *Chethib* lautet: $\text{הֵלֹךְ אֶת־חֲכָמִים וְהָיָה לְךָ כֵּן}$ Gehe mit Weisen und werde weise (vgl. zu 8, 33) — nicht הֵלֹךְ , denn Verbindung des (imperativisch gemeinten) *inf.* *absol.* mit einem (folgesätzlich gemeinten) Imper. ist nicht nachweisbar, הֵלֹךְ aber ist als Imperativform durch הִלְכֵי Jer. 51, 50 (vgl. $\text{הֵלֹךְ} = \text{לָכָה}$ Num. 22, 14) gesichert und scheint mit solchen Begriffsnuancen wie hier des Umgangs oder Verkehrs für לָךְ gebräuchlich gewesen zu sein. Ueber יָרִיעַ s. zu 11, 15; dort bedeutete es *malo afficietur*, hier *malus (pejor) fiet*. Richtig Venet. (gegen Kimchi, welcher *frangetur* erklärt) κατασφύσεται . Dieses Geschick wird wortspielsweise aus der Art des Thuns entwickelt; רָעָה weiden bed. auch im Allgem. auf etwas bedacht s. (15, 14. Jes. 44, 20) und sich etwas angelegen sein lassen, mit Acc. der Person (28, 7. 29, 3) Umgang mit jem. pflegen: wer mit Vorliebe die Gesellschaft der Thoren sucht, der wird selbst ein solcher (Hier. *similis efficietur*) oder vielmehr, wie יָרִיעַ sagt, er kommt sittlich immer mehr herunter. „Ein böser Geselle führt den anderen in die Hölle.“ v. 21: *Die Sünder verfolgt Unglück, und den Gerechten wird mit Glück gelohnt.* Zu תְּרִיבָהּ von dem den Sündern auf der Ferse folgenden Strafübel vgl. Nah. 1, 8; die griech. Kunst gibt der Nemesis in diesem Sinne Flügel. Mit Loewenst. 21^b zu übers.: „Die Frommen, sie belohnt das Gute“ ist unthunlich, denn טוֹב das Gute (z. B. 11, 27) erscheint nirgends personificirt, nur טוֹב das Glück Ps. 23, 6, wonach LXX $\text{τοὺς δὲ δίκαιους καταλήψεται}$ (ישיג) ἀγαθά. Noch weniger ist טוֹב persönlich gemeint wie Venet.: $\text{τὰ δὲ δίκαια ἀποδώσει χρηστός}$, was wol heißen soll: die gerechten Handlungen wird ein Gütiger, näml. Gott, belohnen. טוֹב ist ein Attribut Gottes, aber nie Gottesname. So wird also das V. שָׁלַם nach Art der Vv. des Erzeugens und Leistens (גמל, עשה, עבר) mit dopp. Acc. verbunden sein. Syr. Trg. Hier. übers. passivisch, und so auch wir; denn zwar hat man bei *retribuet* an Gott zu denken, aber der Spruch nennt ihn hier so wenig als 12, 14 vgl. 10, 24., er hält sich absichtlich, ihn im Hintergrunde lassend, in vager Allgemeinheit: die Gerechten wird einer, wird man mit Gutem lohnen — dieser Ausdruck mit allgemeinstem persönlichen Subj. fällt mit dem von einem persönlichen Subj. ganz absehenden passivischen beinahe zus. v. 22: *Der Gütige hin-*

terläßt für Kindeskind, und aufgespart für den Gerechten ist des Sünders Vermögen. Als Anfangswort bed. **טוב** in Mischle meistens *bonum (prae)*, hier aber wie 12, 2 vgl. 22, 9. 14, 14 *bonus*. Wie daß Gott **טוב** (Ps. 25, 8 u. s. w.) alttest. s. v. a. newest. daß er *ἀγαπᾷ*, so ist **טוב** derjenige Mensch, welcher sich in seinem Verhalten gegen Andere durch selbstlose Liebe bestimmen läßt, denn wahrhaft gut ist der Gütige d. i. alles Gute mitzuthemen Willige, weil das Wesen der **צדקה** Lebensgerechtigkeit die Liebe. Ein solcher hat durch seine Freigebigkeit keinen Verlust, sondern nach dem Gesetze 11, 25., wonach ein Segenspendender zugleich auch Segensempfänger ist, nur Gewinn, so daß er Kindeskind erben macht d. h. ein auf späte Enkel forterbendes Erbe hinterläßt (s. über **הַיָּחִיד** S. 140, hier als sein Obj. in sich selbst tragendes Transitiv wie Dt. 32, 8: zu Erben machen, in Erbesitz setzen). Der Lasterhafte dagegen (**הַיָּסָר** Sing. zu **הַיָּסָרִים** *ἀμαρτωλοί*) geht seines Vermögens verlustig, es ist von vornherein bestimmt, auf den Gerechten überzugehen, welcher desselben werth ist und von dem was er besitzt einen dem Willen und Rathschlusse Gottes entsprechenden Gebrauch macht (vgl. Job 27, 17) — eine diesseitige Gerechtigkeitsoffenbarung, über deren Ausnahmen die auf das Diesseits beschränkte alte Vergeltungslehre hinwegsieht. **כֹּחַ** Kraft, dann wie unser „Vermögen“ (vgl. *opes, facultates*) das wodurch man in den Stand gesetzt wird viel auszuführen (Fl.), vgl. über den Grundbegriff *contorquere, compingere* S. 175 oben, sowie über **צָפַן** eig. *condensare*, dann *condere* S. 50.

Anknüpfend an v. 22 folgen nun noch zwei Sprüche über Lebensunterhalt, dazwischen aber einer über Erziehung. v. 23: *Speise in Fülle gibt der Neubruch der Armen, und Mancher geht zu Grunde durch Unrechtlichkeit*. Trg. u. Theod. (*μέγας*) übers. **רַב**, aber die Masora bezeugt **רַב־רַב** mit kurzem Kamez wie 20, 6. Koh. 1, 18 (vgl. Kimchi unter **רַב־רַב**). Die Prädication: *multitudo cibi est ager pauperum* macht den Ertrag zur Eigenschaft des Ackers (= *frugum fertilis*). **יֵרֵךְ** ist der Neubruch (*novale* oder *novalis* näml. *ager*) v. **יֵרֵךְ** urbar machen, viell. eig. lichten, näml. durch Roden und Entsteinung (**סִבְלָה**). Aber warum, fragt Hitz., gerade der Neubruch? Als ob es auf diese Frage keine Antwort gäbe, corrigirt er **יֵרֵךְ** in **טוב** und findet in 23^a die Beschreibung eines Rentiers: „Ein Großer, welcher den Ertrag von Capitalien verzehrt.“ Aber um wie viel sinniger ist doch der Neubruch der Armen als diese aus der Luft gegriffenen Capitalien (**רֵאשִׁית**) samt ihren Procenten (**טוב**)! Ein Neubruch vergegenwärtigt uns schwere Arbeit und als Armen zugehörig ein bescheidenes Aeckerchen, von dem hier gesagt wird, daß es trotz seiner erst frischgebrochenen Brache (s. die landwirthschaftlichen Mittheilungen Wetzsteins in Jes. S. 389 f.) doch einen reichen Ertrag liefert, näml. kraft göttlichen Segens, denn das *ora et labora* setzt der Spruch bei den Armen die er meint voraus. Ueber **רֵאשִׁית** = **רֵשִׁית** s. zu 10, 4. Hieronymus' Uebers. *patrum* (eig. Häupter) folgt einer falschen jüd. Tradition. In der Antithese 23^b ist man versucht, **רַב** in dem Sinne von 8, 21 zu fassen, wie Schult. *opulentia ipsa raditur quum non est moderamen* und Euchel: Wesentliches Gut,

schlecht verwaltet, geht zu Grunde. Aber alle ויש ויש an der Spitze ganzer oder halber Sprüche bed. *est qui*. Daß ein Wolhabender gemeint, ergibt der Gegensatz. נִסְפָּה welches fort- oder auch aufgerafft w. bed. ist hier wie 1 S. 27, 1 gemeint: *est qui* (Fl. *quod*, aber der Parall. fordert das nicht) *abripitur i. e. quasi turbine auferatur et perdatur*, das Wort erinnert an סִפּוּר Wirbelwind, bed. aber an sich nur glatt und ganz hinweggenommen w. Das בּ ist hier wie Gen. 19, 15; sonst bed. בָּלָא mit Unrechtlichkeit (eig. Nicht-Recht) 16, 8. Jer. 22, 13. Ez. 22, 29., hier ist בּ nicht das des Mittels, sondern das der Mittelursache. Während den (arbeitsamen und gottesfürchtigen) Armen das Stück Grund und Boden, welches er erschungen, reichlich nährt, kommt Mancher, der ungleich mehr hat als er, durch Unrechtlichkeit an den Bettelstab oder noch tiefer herunter: er geht nicht allein finanziell, sondern auch mit Ehre, Freiheit, Leben seiner Person zu Grunde. v. 24: *Wer seinen Stecken spart, haßt seinen Sohn, und wer ihn liebt sucht ihn frühe heim mit Zucht*. Die pädagogische Regel Gottes 3, 12 gilt auch für Menschen 23, 13 f. 29, 15. Der Stecken repräsentirt hier die Strafmittel der *patria potestas*. Wer diesen spart oder schont, der hat wenn er es auch aus Liebe zu thun meint, doch keine wahre rechte Liebe zu seinem Kinde; wer es liebt, שִׁחֲרוּ מִקֶּדֶם. Mit ἐπιμελῶς παιδεύει der LXX (vgl. Sir. 30, 1 ἐνδελεχῶς μάστιγας) ist der Ged. im Allgem. getroffen, aber nicht der Ausdruck erklärt. Irrigerweise halten Viele das Suff. von שִׁחֲרוּ für Vorausnahme des Obj. (de Dieu Ew. Brth. Zöckl.), wogegen Hitz. richtig bem. daß sich in diesem Fall nach 5, 22 (vgl. Ex. 2, 6) אֶת-חֲמוּסִי erwarten ließe. Er selbst nimmt ohne Noth שִׁחֲרוּ in der Bed. von שָׁחַר *compescere*. Das Rechte hat v. Hofm., Schriftbew. 2, 2, 402: „שִׁחֲרוּ ist mit dopp. Acc. verbunden wie anderwärts קָדַם vorkommt, und die Meinung ist, daß man vielmehr die Zucht entgegenbringen als da, wo sie nothwendig geworden, sie zurückhalten soll.“ Aber damit wäre קָדַם erklärt; שִׁחֲרוּ bed. frühe auf etwas ausgehen (s. oben S. 59), wonach ein Grieche ὀρθοῖζει (Venet. ὀρθοῖει) αὐτοῦ παιδείαν übers.: *maturat ei castigationem* = *mature eum castigat* (Fl.). Der Begriff שִׁחֲרוּ der darin liegt ist aber nicht auf die Frühe von Tag auf Tag (so z. B. Raschi: לְבָקָרִים), sondern der Lebenszeit (so z. B. Eichel: בְּשִׁחֲרוֹ יָמָיו) zu beziehen. „Je früher die Frucht, je besser die Zucht.“ Ein Vater, der seinem Kinde wahrhaft wol will, läßt ihm bei Zeiten eine strenge Erziehung angedeihen, um ihm wenn es noch biegsam ist die rechte Richtung zu geben und keinen Fehler einwurzeln zu lassen — wer aber gegen sein Kind nachsichtig ist wo er streng sein sollte, der handelt so als ob er dessen Unglück wollte. v. 25: *Der Gerechte hat zu seiner Seele Sättigung zu essen, aber der Gottlosen Leib muß darben*. Hier übers. חֲסֹר frei durch *insatibilis* (er hat Mangel = hat nie genug), aber dann wäre חֲסֹר תְּהִיָּה zu erwarten; auch würde in 25^a eher עֲרֵשְׁבֵיט gesagt sein. Wir haben also keine Empfehlung der Mäßigkeit und Genügsamkeit im Gegens. zur Schlemmerei vor uns, sondern eine Aussage über das verschiedene

Geschick des Gerechten und der Gottlosen, eine andere Einkleidung des Inhalts von 10, 3. שָׁבַע ist Segolatform, also Infinitivbildung, formell versch. von dem gleichbed. שָׁבַע 3, 10. Ueber בָּטֵן s. Psychol. S. 265 f.: es ist ein edleres Wort als „Bauch“, indem es zunächst nicht die äußere Wölbung, sondern wie *κοιλία* (√ בט concav s.) das Leibesinnere, hier wie 18, 20 als das die Nahrung aufnehmende und in *succum et sanguinem* verwandelnde bez. Daß Gott den Gerechten reichlich nährt und dagegen die Gottlosen in Noth und Elend versetzt, ist freilich eine Regel mit vielen Ausnahmen, aber neutestamentlich verstanden hat sie tiefinnerliche ewige Wahrheit.

Die Capiteltheilung entspricht dem Eindrucke eines neuen Anfangs, welchen 14, 1 macht. Dieser Spruch erinnert an das allegorische Schlußstück der Einleitung c. 1—9 und erscheint, da er älter ist, als dessen Motiv (s. oben S. 29). Die drei Sprüche v. 1—3 bilden ein schönes Trifolium: weises Walten, gottesfürchtiger Wandel und weises Schweigen nebst dem dreifachen Gegentheil. XIV, 1: *Der Frauen Weisheit baut ihr Haus, und Narrheit reißt's mit eignen Händen nieder.* Das Nächstliegende wäre es, חֲכָמָה נְשִׁים nach Richt. 5, 29 vgl. Jes. 19, 11 zu verstehen: Die weisen unter den Frauen, ihrer jede baut ihr Haus. Aber warum dann nicht geradezu חֲכָמָה אִשָּׁה wie 2 S. 14, 2 vgl. Ex. 35, 25? Syr. Trg. Hier. schreiben *sapiens mulier*. Und wenn nun einmal von der ganzen Classe die Rede sein sollte, warum in בְּנֵיהָ sofort wieder Individualisirung? LXX verwischt das durch ihr *φροσύνησαν*. Und läßt nicht אִשָּׁה im Gegensatz auf ein gleichlaufendes Abstractum in 1^a schließen? Die Uebers. verdecken das, indem sie auch אִשָּׁה persönlich übers. So auch Venet. und Lth.; אִשָּׁה, sagt Kimchi, ist Adj. wie אִשָּׁה *caeca*. Aber der Sprachgebrauch weist אִשָּׁה nebst אִשָּׁה, kein אִשָּׁה auf. Freilich kommt ein Fem. v. אִשָּׁה nicht vor, jedoch gibt es auch keine Stelle, in welcher sich אִשָּׁה sicher als solches gäbe. So wird also חֲכָמָה ein Abstractum sein sollen; wir haben zu 1, 20 gezeigt, wie חֲכָמָה als neutrischer Plur. zu abstractem Sinne kommen könnte. Aber da nicht abzusehen ist, weshalb sich der D. so sonderbar ausdrücke, so ist die Punctuation חֲכָמָה als von falscher Voraussetzung ausgehend zu beanstanden und wie 9, 1 (zumal da diese Stelle auf der unserigen ruht) חֲכָמָה zu lesen. Fl.: „das Haus bauen ist bildlich s. v. a. einen Hausstand gut einrichten und in gutem Zustande erhalten; Gegentheil: das Haus einreißen, ebendieselben Gegensätze wie arab. *عمارة البيت* und

حرة صبرت. So z. B. bei Burckhardt, Sprüchw. 217: *حرة صبرت* خراب البيت ein braves Weib hat Geduld (mit ihrem Gatten) und dadurch erbaut sie ihr Haus (zugleich Beispiel des Gebrauchs des Präteritums in dergl. allgemeinen Sentenzen zur Individualisirung); ebend. 430: *عمارة البيت ولا خرابة* es geziemt sich das Haus zu erbauen, nicht es zu zerstören, vgl. Tausend und eine Nacht VI p. 126 l. 8., wo eine Frau, die ihren Mann zur Trennung von sich genöthigt hat, sagt: *أنا التي عملت هذا بزوجي وأخربت بيتي بنفسى*. Burckhardt

bemerkt dort, **עמارة البيت** bedeute die Familie in Wolstand erhalten und machen daß Vater, Mutter und Kinder glücklich und friedlich zusammenwohnen.“ Dieses bedingende Verh. der Frau zum Hause drückt sich in ihrer Benennung als Hausfrau (vgl. Hausehre bei Lth. Ps. 68, 13) aus, welchem talmudisch **דְּבִיתָּי** (= *uxor mea*) entspricht; die Frau, wird hinzubemerkt, heißt so als **עיקר הבית** Wurzel und Fundament des Hauses, s. Buxtorf *Lex.* col. 301. In der That ist die Einheit des Hauses noch abhängiger von der Mutter als vom Vater. Eine weise Mutter kann, wenn der Mann verstorben oder pflichtvergessen ist, immer das Haus zusammenhalten; wenn aber die Hausfrau weder Verstand noch guten Willen für ihren Beruf hat, so kann auch der beste Wille des Hausvaters die Auflösung des Hauses nicht verhindern, Klugheit und Geduld werden den Auflösungsproceß nur verdecken und mildern — Narrheit, näml. der Hausfrau, wird immer je nach dem Grade, in welchem diese ein Zerrbild ihres Berufes ist, der Ruin des Hauses. v. 2: *In seiner Geradheit geht geht dahin wer Jahve fürchtet, und abgebogen in seinen Wegen ist wer Ihn verachtet.* Das syntaktisch Nächstliegende ist auch das Beabsichtigte: die in erster Stelle stehenden Begriffe sind die Prädicate. Worin sichs zeigt und woran es zu erkennen ist, daß ein Mensch Gott fürchtet oder sich geringschätzig statt ehrfürchtig zu ihm verhält, soll gesagt werden: jener wandelt in seiner Geradheit d. i. so wie es das Pflichtgefühl das ihn beseelt ihm vorschreibt, dieser folgt in seinem Wandel keiner höheren Norm, sondern seinen ihn bald hierhin bald dorthin fortreibenden Gelüsten. **הוֹלֵךְ בְּיֶשֶׁר** (vgl. **הוֹלֵךְ בְּיֶשֶׁר הוֹלֵךְ** Mi. 2, 7) ist sinnverwandt mit **הוֹלֵךְ בְּרָצוֹן** 28, 6 (**הוֹלֵךְ בְּרָצוֹן** 10, 9) und **הוֹלֵךְ בְּזָהוּ** Jes. 57, 2. Die Verbindung **נָלִיז דְּרָקָי** folgt dem Schema 2 K. 18, 37 und nicht 2 S. 15, 32. Ew. §. 288^c. Hat das zweite Wort, welches den Begriff des ersten besonders, reflexives Suffix, wie hier, so ist allerdings die accusativische oder wie 2, 15 präpositionale Verbindung üblicher als die genitivische. Ueber **נָלִיז** *flectere, inclinare* (ein bes. dem Verf. von c. 1—9 geläufiges Wort) s. zu 2, 15. Zu **בְּיֶשֶׁר** vgl. 1 S. 2, 30.; das Suff. geht ohne Zweifel auf Gott, denn **בְּיֶשֶׁר** ist das gegensätzliche Parallelwort zu **יִרְאָה** v. 3: *Im Mund des Narren ist eine Gerte des Hochmuts, die Lippen der Weisen aber schirmen diese.* Das N. **הַטָּר** (aram. **הוּטָרָא**, arab. **حَطَر**), welches außer hier nur noch Jes. 11, 1 vorkommt, bed. eig. Schwenkung (v. **טָטַר** = **حَطَر** schwenken, auf- und nieder oder hin- und herbewegen, wov. **الْحَطَّار** der Schwenker, poet. die Lanze), concret das junge elastische Reis, die Gerte d. i. der dünne schwanke Schoß, dialektisch der Schwenk oder die Schwenge. Lth. übers. *Narren reden tyrannisch*, was die kürzere Fassung seiner früheren Uebers.: *Im Maul des narren ist das scepter der hoffart*, aber obgleich das Targum **הוּטָרָא** auch vom Königszepter und Fürstenstabe gebraucht, so wäre doch hier das dafür gewöhnliche hebr. **יִשְׁבֵּט** zu erwarten. Im Hinblick auf Jes. 11, 1 ergibt sich als nächste Vorstellung, daß der Hochmut, welcher im Innern des Narren seine Wurzeln hat,

ihm zum Munde herauswächst. Aber damit ist noch nicht erklärt, weshalb die Vorstellung dieses von innen Hervorgehens beim חָטָר (vgl. 11, 30) Halt macht. Die *βακτηρία ὑβρεως* (LXX und ähnlich die andern Griechen) ist entw. als Zuchtruthe des eignen Hochmuts (so z. B. Abulw. und unter den Neuern Brth. Zöckl.) oder als Prügel für Andere gemeint (Syr. Trg.: Stecken der Schmähung). Hitz. ist für erstere Vorstellung und meint übersetzen zu dürfen: eine Ruthe seines Rückens, aber zwar findet sich גִּידָה für גִּידָה, nicht aber (vgl. zu Iob 41, 7: Eine Pracht sind etc.) גִּידָה für גִּידָה Leib oder גִּידָה Rücken. Ueberh. aber ist anzunehmen, daß der Dichter, wenn er חָטָר als Züchtigungsmittel gemeint hätte, גִּידָה geschrieben haben würde. Richtig Fl.: „Die Zunge wird oft mit einem Stabe, Schwerte u.s.w. verglichen, insofern ihr deren Wirkungen zugeschrieben werden; wir haben hier in eigentümlicher Wendung das Bild, welches Apok. 1, 16 in plastische Wirklichkeit übertragen ist.“ Die Selbstüberhebung (√ גָּאָה oberwärts streben) bis zum Größenwahn ist dem Narren charakteristisch, dem אֲוִיל, nicht dem כְּסִיל Thoren — Hitz. verwechselt durchweg diese beiden Begriffe. Mit solcher Selbstüberschätzung, bei welcher der wenn nicht pathologisch doch moralisch Geisteskranke so wie Nineve und Babel bei den Propheten spricht: Ich bins und keiner weiter verbindet sich immer die Geißel des Hohns und der Beschimpfung, und der Sinn von 3^b könnte nun der sein, daß die Lippen der Weisen die in so verletzender Weise Angegriffenen (Ew.) oder daß sie die Weisen selber gegen solche Angriffe schirmen (so die Meisten). Aber die Bez. des *eos* auf Andere liegt hier ungleich ferner als 12, 6., und daß die Schirmung der Weisen vor Unbill, die man in Worten an ihnen verübt, ihren Lippen zugeeignet wird, will um so weniger befriedigen, als sich in diesem Falle statt der Bewarung eher Vertheidigung, Dämpfung, Niederduckung erwarten ließe. Aber auch daß der Weisen Lippen diese vor Narren-Hochmut bewaren, kann nicht gemeint sein; denn der Gedanke, daß der Mund die Weisen vor Sünden des Mundes bewart, ist ohne Sinn und Wahrheit (vgl. dagegen 13, 3). Deshalb faßt Arama das Verbum als Jussiv: die Lippen = Worte der Weisen mögst du bewaren d. i. zu Herzen nehmen. Und Venet. übers.: *χέλγη δὲ σοφῶν φυλάξεις αὐτά*, was wol auch bedeuten soll: der Weisen Lippen mögest du beachten, und zwar nicht als Gebetsanrede, welche der Gnomik fremd ist, sondern als Anrede an den Hörer, was wie z. B. 20, 19 zeigt zulässig. Aber obwol gewissermaßen gleichartigen Inhalts klaffen dann doch 3^a und 3^b auseinander. Deshalb dünkt es uns wahrscheinlicher, daß das Subj. von 3^b die in חכמים enthaltene חכמה sei; auch 6, 22 ist zu תִּשְׁמַר עֲלֶיךָ die Weisheit Subj., ohne daß sie genannt ist. Also: während dem Narren verletzender Hochmut zum Halse herauswächst, bewart der Weisen Lippen jene, näml. die Weisheit, daß kein Wort der Selbstbespiegelung, zumal kein den Nächsten verwundendes, darüber komme. Die Form תִּשְׁמַרִים ist weit sonderbarer als תִּשְׁמַרִי Ex. 18, 26 und תִּצְבְּרִי Ruth 2, 8., denn diese sind aus תִּשְׁפְּטִי und תִּצְבְּרִי verdunkelt, wogegen jene durch Vermittelung von תִּשְׁמַרִים entstanden

ist.¹ Macht man der üblichen Deutung nach die שפתי zum Subj., so folgt die Construction der Regel Ges. §. 146, 2; LXX trägt sie ins Griechische über: *χείλη δὲ σοφῶν φυλάσσει αὐτούς*. Die naheliegende Conj. daß השמורם ein Schreibfehler für השמרם = אָהם sei (sie findet sich auch bei Luzzatto *Gramm.* §. 776 und Hitz. führt als andere Beispiele solcher Versetzung des ו Jer. 2, 25. 17, 23. Iob 26, 12 und Jos. 2, 4 וחצפני für וחצפני an) eignen wir uns nicht an, weil sie die Lippen mit einer Ausschließlichkeit, deren Berechtigung uns zweifelhaft ist, zum Subj. macht.

In der Gerte und dem Hüten v. 3 mag es seinen Anlaß haben, daß der Samler in dem vor ihm aufgehäuften Spruchvorrat nun nach dem landwirthschaftlichen Bilde v. 4 greift: *Ohne Rinder ist die Krippe leer, reichen Ertrag aber gibts durch des Pflugstiers Kraft*. Das ist eine Empfehlung der Viehzucht, hier aber gewiß nicht bloß als Nützlichkeitslehre stehend, sondern als Mahnung zu sorgsam schonender und dankbar lohnender Behandlung des Ackerviehs (12, 10), welches Gott den Menschen zur Hilfeleistung untergeben hat, und noch allgemeiner, sofern man einen Zweck erreichen will, zur Bedachtnahme auf die rechten geeigneten Mittel. אֲלָפִים (v. אֲלָה sich anschmiegen) sind die dem Dienste des Menschen sich willig fügenden Rinder (poet. s. v. a. בָּקָרִים). שׂוֹר (שׂוֹר), ved. *sthûras*, ist der arisch-semitische Name des Pflugstiers.

Das N. אָבוּס (= אָבוּס wie אָבוּס, אָבוּס) bed. den Futtertrog, v. אָבָס mästen und also wol wurzelverw. mit φάτνη (πάτνη), und kann dann auch dem Kornbehälter bez., wo das Getreide zum Füttern oder Mästen des Viehs aufbewahrt wird, wenigstens hat אָבוּס Jer. 50, 26 diesen weiteren Sinn des Speichers; aber es ist kein Grund vorhanden, hier von der nächsten Wortbed. abzugehen: wenn ein Ackerbautreibender nicht auf Besitz und Erhaltung mitarbeitstüchtigen Viehs bedacht ist, so ist die Krippe leer — er hat nichts aufzuschütten, er braucht nicht nur kein Futter, sondern hat auch keins. בָּר (in p. בָּר) rein (syn. נָקִי, vgl. zu 11, 26) trifft hier mit unserem baar = bloß zus., dessen Ursprung dunkel. Das בָּ 4^b ist das der Mittelursache: durch des Pflugstiers Kraft gibt es eine Fülle eingescheuerten Getreides (הַבִּיאָה v. בִּיאָה einkommen, eingeheimst w.). רֶבֶר ist das invertirte בָּר. Auffällig, wenn auch zufällig, ist in v. 4 die Häufung des אָ und בָּ. Dem Samler scheint dies nicht entgangen zu sein, denn er fügt zwei Sprüche an, in deren ersterem ein Stichwort mit אָ und dem zweiten mit בָּ anlautet. v. 5: *Ein redlicher Zeuge redet nicht unwahr, aber Unwahrheiten haucht ein Lügenzeuge aus*. Die richtige Vocalisation und Accentfolge ist בִּקֵּשׁ לִצֵּן הַכְּמָה (Kof mit Zere und dem Diener Mahpach, הַכְּמָה mit Munach, weil das folg. Athnach-Wort keine zwei Sylben vor dem Tone hat). Wie in 5^a אָמִינִים ist in 5^b

1) s. über diese Formen mit ö statt des einfachen Schebâ Kimehi, *Michlol* 20^{ab}. Ebenderselbe bemerkt, daß jene drei Formen mit û sämtlich Milra sind; dies gilt merkwürdiger Weise auch für יִשְׁפִּיתוּ, s. *Michlol* 21^b; *Livjath Chen* II, 9 und besonders Heidenheim in der *Meôr Enajim* betitelten Pentateuch-Ausgabe zu Ex. 18, 26.

עַר נֶקֶד Subj. Anders ist das Verh. von Subj. und Präd. in Z. 2 der Parallelsprüche v. 25. 19, 5. Zu 5^a vgl. צִיר אֲמִינִים 13, 17 und über יָפִיָה (einer der aushaucht) s. zu 6, 19. 12, 17. v. 6: *Vergebens sucht der Spötter Weisheit, dem Einsichtigen aber wird das Wissen leicht.* Der allgemeine Satz ist concret in alltagsgeschichtliche Form gefaßt. Ueber נֶקֶד necquidquam s. zu 13, 4. Das Particip נֶקֶד steht hier neutr. für נֶקֶדָה: etwas das sich leicht macht. Der Frivole, welchem die Wahrheit nicht Gewissenssache ist und welcher keine, auch die berechtigtste Autorität nicht, anerkennt, gelangt trotz alles Suchens nicht zur Weisheit, sie bleibt ihm verhüllt und unnahbar ferne; dem Einsichtigen aber, welcher weiß, daß Gottesfurcht und nicht Gottentfremdung zur Weisheit führt, ist Wissen eine leichte Sache, er schlägt den geraden Weg nach diesem Ziele ein, er bringt die rechte Empfänglichkeit, bringt das sonnenhafte Auge dafür mit, es erfüllt sich an ihm das „wer da hat dem wird gegeben“.

Drei Sprüche über Thoren. v. 7: *Geh weg aus der Nähe eines thörichten Mannes, und sicher hast du nicht erkannt Lippen der Erkenntnis* d. h. sicher nicht in Erfahrung gebracht, daß er Lippen besitzt, welche erfahrungsmäßiges Wissen aussprechen oder: sicher wirst du zurückdenkend bekennen müssen, daß kein gescheides Wort aus seinem Munde gekommen. Wäre 7^b motivirend gemeint, so würde וּבִלְיָדָי בִּי oder doch וּבִלְיָדָי (Jes. 44, 9) gesagt sein, wonach Aq. Theod. καὶ οὐ ἤν' γινώσκω übers. נֶקֶד ist der Sehbereich und מִנְקָר bed. entw. aus dem Sehbereiche hinweg wie z. B. Jes. 1, 16 oder indem מִן wie in מִצֵּל, מִנְקָר u. dgl. gebraucht ist: in einigem Abstand vom Sehbereiche, so aber daß man den Gegenstand im Gesichte behält Gen. 21, 16. נֶקֶדָה bed., wie der invertirte Ausdruck Dt. 28, 66 zeigt, jemandem gegenüber, so daß er den Gegenstand sichtlich vor sich hat, und מִנְקָרָה Richt. 20, 34 (wo die Conj. מִנְקָבָה Jos. 18, 13 unveranlaßt ist) aus der Nähe eines Orts, wo man ihn in Sicht hat. So auch hier: Geh weg aus dem vis-à-vis (vis = lat. visûs) des thörichten Mannes, wenn du mit einem solchen zu thun hattest, worauf dann 7^b folgt was der Weggegangene zurückblickend sich selbst sagen muß. בִּל (mit dem Prät. wie z. B. Jes. 33, 23) verneint mit Emphase. Nolde u. Andere, auch Fl. fassen 7^b relativisch: *et in quo non cognoveris labia scientiae.* Wenn gesagt wäre וּבִלְיָדָי, so ließe sich allerdings nach 9, 13 erkl., indem der Begriff des Thörichten sich erweitert: und eines solchen, welcher schlechthin nichts Gescheides zu sagen weiß. Aber bei וּבִלְיָדָי müßte der beabsichtigte Relativsatz durch beigegebenes בִּי angezeigt sein: und eines solchen, an welchem . . . Uebrigens hätte וְלֹא (s. Ps. 35, 15) in diesem Falle näher gelegen als בִּל. Die LXX hat an diesem Spruche herumcorrigirt und doch nichts Rechtes herausgebracht; nicht allein der Syr., sondern auch Hitz. folgt ihr, indem er übers.: „Alles sich gegenüber hat der thörichte Mann, doch ein Behältnis der Einsicht (וּבִלְיָדָי רֵצִי) sind die Lippen der Einsicht.“ Was hier die erste Hälfte sagen will, fordert Kopfzerbrechen, und wem könnten die „Lippen der Einsicht“ — sagt Böttch. mit Recht — als, „Behältnis der Einsicht“

gefallen? v. 8: *Des Klugen Weisheit ist Acht zu haben auf seinen Weg, und der Thoren Narrheit besteht in Betrug.* Das Nächstliegende ist, dabei an Selbstbetrug zu denken, wonach LXX Syr. Hier. „Irrsal“ übers. Aber מִרְמָה wird nirgends sonst von Selbstbetrug gesagt und ist auch nicht dazu geeignet, da sich damit die unveräußerliche Vorstellung des *dohus mahus* verbindet. Der Gegensatz wird also dieser sein, daß des Klugen Weisheit sich darin zeigt, daß er auf seinen Wandel achtet (חֲבִירָן wie 7, 7 vgl. Ps. 5, 2) d. i. sorgsam prüfend und überlegend (13, 16) diesen nach Recht und Pflicht einrichtet, und daß dagegen der Thoren Narrheit sich darin zeigt, daß sie auf böswillige Hintergehung des Nächsten ausgehen und zu diesem Zwecke allerlei Schleichwege einschlagen. Jenes ist Weisheit, weil nur aus Gutem Gutes kommt; dieses ist Narrheit oder Wahnwitz, weil der Betrug, so lange er auch im Finstern schleiche, doch schließlich an den Tag kommt und in seinen verderblichen Folgen sich auf den zurückwendet, von dem er ausgegangen. v. 9: *Der Narren spottet das Schuldopfer, unter Rechtschaffenen aber ist gutes Einvernehmen.* Man darf dem חִי הִלִּיץ keine Bed. geben, die es nirgends hat, wie beschönigen (Kimchi) oder vermittelnd einigen (Sult.). Sodann darf man אֲוִילִים nicht zum Subj. machen (Trg. Symm. Hier. Lth.: *Die Narren treiben das gespöt mit der sünde*), indem man sich einredet, daß אֲוִילִים s. v. a. הָאֲוִילִים (Imman. Meiri u. A.) sei, was eher statthaft wäre, wenn es מִלִּיץ hieße (s. 3, 35) oder wenn יִלִּיץ nicht unmittelbar folgte (s. 28, 1). Richtig fassen das Verh. der Satzbestandtheile Aq. Theod. ἄφρονας χλευάζει πλημμέλεια, und auch diese Uebers. des אָפֶסֶס ist richtig wenn man πλημμέλεια im Sinne einer θυσία περὶ πλημμελείας (Sir. 7, 31) faßt, in welchem das Jüdisch-Hellenische es wirklich gebraucht (s. Schleusner). Die Idee des Schuldopfers ist die der Büßung: es ist ein Bußwerk, es fällt unter den vorherrschenden Gesichtspunkt einer Kirchenstrafe, einer *satisfactio* in kirchendisziplinärischem Sinne; die Sündenvergebung ist dadurch bedingt, daß der Sünder a) den angerichteten Schaden an fremdem Eigentume durch Wiedererstattung reichlich wieder gut macht oder, wie bei Stuprirung einer Unfreien, sonstwie die weltliche Strafe dafür erleidet, und daß er b) sich willig dem Widder- oder Schaopfer unterzieht, dessen Werth der Priester nach dem Verhältnisse der verwirkten Schuld (in einer Tax-Scala von 2 Sekeln aufwärts) zu bestimmen hat. Die Thora gibt genau die Vergehungen an, welche so zu büßen sind. An u. St. kommt im Hinblick auf 9^b besonders das Vergehen an Eigentum Lev. 5, 20 ff. und Frauenehre Lev. 19, 20—22 in Betracht. Die Narren fallen hierin aus einer Verschuldung in die andere, welche sie durch Darbringung von Schuldopfern zu büßen haben; das Schuldopfer verspottet sie (חִי הִלִּיץ mit Accusativ-Obj. wie 19, 28. Ps. 119, 51), indem es sie ob des selbstverschuldeten Verlustes und ob der Anstrengungen, womit sie ihren Leichtsinn, ihre Tollheit wieder gut machen müssen, gleichsam auslacht, wogegen unter Menschen von geradem Charakter רִצֹן ein Verhältnis wechselseitigen Wolwollens waltet, welches es nicht zuläßt, daß der eine dem andern Schadenersatz leiste, und der Ascham-

Thora verfallē. Richtig Symm.: καὶ ἀνάμεισον εὐθέων εὐδοκία. Die LXX aber verhunzt auch diesen Spruch. Hitz. mit dem Syr. folgt ihr und übers.: „Die Zelte der Thoren werden in Buße verfällt, das Haus der Redlichen wolgefällt“. Ist das nicht ungereimt trotz des Reims? Diese aus אֵילִים herausgeklauten אֵהֶלִי und dieses auf בֵּין gebaute בֵּית sind nichts als zweck- und geschmacklose Schnörkel.

Vier Sprüche von Freud' und Leid in Gegenwart und Zukunft. v.10: *Das Herz weiß um seiner Seele Kummer, und in seine Freude kann sich kein Fremder mischen.* Bei der Accentuation לֵב יָדַע ge-
winnt es den Anschein, als ob יָדַע Adj. (Loewenst.: Ein fühlend Herz) nach 1 K. 3, 9 oder Genit. (Eines Fühlenden Herz) wäre, aber Cod. 1294, auch der Cod. aus Jemen u. a., so wie die Ausg. von Jablonsky und Michaelis haben לֵב mit *Rebia*, so daß also dieses für sich allein Subj. ist (vgl. die Accentuation 15, 5^a und unten zu 16^a). מָהֵר hat dagesirtes ר und demgemäß Kurz-Kamez (*Michlol* 63^b) wie מָהֵר 3, 8., vgl. מָהֵר Richt. 6, 28 und dagegen מָהֵר Ez. 16, 4.; es ist das Fem. v. *mōr* = *morr* v. מָר *adstringere, amarum esse*. Ueber לֵב im Untersch. von נֶפֶשׁ s. Psychol. S. 251: „Alles was hellenisch und hellenistisch νοῦς, λόγος, συνείδησις, θυμός genannt wird, liegt in καρδία ineinander, und alles wodurch בָּשָׂר und נֶפֶשׁ afficirt wird tritt in לֵב ins Licht des Bewußtseins.“ Die 1. Spruchhälfte ist klar: das Herz und nur dieses d. i. der Mensch im Centrum seiner Ichheit weiß um das was seiner Seele bitter weh thut d. h. um das was ihn im Bereich seines Naturlebens und des ihn umgebenden nächsten Lebenskreises bekümmert — es handelt sich da um Lebenserfahrungen, welche zu complicirter Natur sind, um Andern ein vollständiges Bild derselben geben zu können, und von zarter und, wie wir zu sagen pflegen, so delicateser Art, daß er sie Anderen zu entdecken und darzulegen sich schämt und scheut, und die er wenn er auch sich aussprechen möchte deshalb in sich verschließen muß, weil ihm kein Mensch so nahe getreten ist und so sehr sein Vertrauen gewonnen hat, daß er Lust und Mut hätte, ihm sein Herz bis auf den Grund auszuschütten. Noch näher unserem Sprichwort: „Ein jeder weiß wo ihn der Schuh drückt“ steht 1 K. 8, 38.; hier gelangt dieser Erfahrungssatz zu psychologisch noch schärferem und tieferem Ausdruck, indem das Wissen um das was die Seele schmerzt dem Herzen zugesprochen wird, in welchem als dem Innersten des seelisch-leiblichen Lebens es sich reflectirt und zur Thatsache reflexen Bewußtseins wird, in welchem es sich aber auch meistens ohne Kundgebung nach außen verschließen muß. Fassen wir nun לֹא-יִתְקַרֵּב als Prohibitiv, so stände dies (abgesehen davon, daß sich in diesem Falle לֹא statt לֵא erwarten ließe) mit der Mahnung Röm. 12, 15: „Freuet euch mit den Fröhlichen“ und mit dem Sprichwort: „Getheilte Freude ist doppelte Freude, getheilte Schmerz ist halber Schmerz“ in gewiß nicht beabsichtigtem Widerspruch, und eine Ermahnung, den Menschen mit seiner Freude allein zu lassen, statt sich zur Theilnahme herzuzudrängen — an sich schon von bedenklichem moralischen Werthe — ließe auch nicht mit 10^a parallel. Deshalb fassen wir das Fut. als Potentialis. Wie es

einen Seelenschmerz des Menschen gibt, dessen Erleben lediglich Sache seines Herzens ist, so gibt es auch eine Seelenfreude, mit der sich kein Anderer (s. über חֵן S. 104 unt. und vgl. hier bes. Iob 19, 27) vermengen (חֵן wie Ps. 106, 35), in die sich kein Anderer hineinmischen kann, weil ihre Empfindung, wie z. B. beseligender geistlicher Erfahrungen oder des wolthuenden Gefühls, einen Nothleidenden im Stillen beglückt zu haben, rein persönlicher Natur ist und keine Mittheilung (vgl. zu ἐκρυψε Mt. 13, 44), also auch keine Theilnahme Anderer zuläßt. Vortrefflich Elster: „Durch diesen Ged., daß die innersten Gefühle eines Menschen einem andern Menschen nie vollkommen mitgetheilt werden, mit den Gefühlen eines Andern nie völlig sich decken, ja nicht einmal vollkommen von einem Andern verstanden werden können, wird der Werth und die Bedeutung jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit hervorgehoben, deren keine nur das Exemplar einer Gattung ist, sondern jede ein Eigenstes hat, was keines der zahllosen Individuen besitzt, welche gleichem Geschlecht angehören. Zugleich bat der Spruch die Bedeutung, daß er eine vollkommene Gemeinschaft unter Menschen für unmöglich erklärt, weil nie der Eine den Andern ganz versteht. Damit wird angedeutet, daß keine menschliche Gemeinschaft das wahre Heil geben kann, sondern nur die Gemeinschaft mit Gott, dessen Liebe und Weisheit auch das verborgenste Heiligtum der menschlichen Persönlichkeit zu durchleuchten vermag.“ Ebenso auch Dächsel (der aber 10^b abmahnd faßt): „Ein jeder Mensch ist eine kleine Welt für sich, die nur Gott völlig durchschaut und versteht. In seinen, dem innersten Leben angehörigen Schmerz und in seine Freude vermag sich ein Anderer nie völlig hineinzuversetzen. Ja die allerschmerzlichsten Erfahrungen, die allerinnigsten Freuden haben wir ganz allein ohne alle Theilnehmer.“ v. 11: *Das Haus der Gottlosen wird weggetilgt, das Zelt der Rechtschaffenen aber blüht empor.* In dem sinnverwandten Spruche 12, 7 beginnt Z. 2 mit יָבִיחַ , hier aber wird das wie es scheint festgegründete Haus den Gottlosen und dagegen den Rechtschaffenen das leicht zerstörbare und auch nicht in dem Wahne ewigen Bestandes aufgerichtete Zelt zugeeignet. Während dabei jenes spurlos weggefegt wird (Jes. 14, 23), treibt dieses Blüthen und Sprossen (יָבִיחַ als innerliches Transitive wie Iob 14, 9. Ps. 92, 14), das Hauswesen solcher bleibt nicht nur erhalten, sondern geht in gedeihlicher fröhlicher Weise vorwärts und aufwärts. v. 12: *Es gibt einen Weg, der einem als gerad erscheint, aber das Ende davon sind Todeswege.* Wiederholt sich buchstäblich 16, 25. Die Geradheit ist, da sie sich schließlich als furchtbare Selbsttäuschung herausstellt, nur als Trugbild vorhanden; der Mensch urtheilt falsch und geht fehl, wenn er mit Absehn von Gott und seinem Wort lediglich seinem Gutdünken folgt — לִפְנֵי subjectivirt hier ebenso wie in den Parallelen 16, 2^a. 12, 15^a בְּצִינִי . Es ist der Weg der Gottentfremdung, der fleischlichen Sicherheit, des Lasters gemeint, auf welchem der Verblendete das Leben auszunutzen, sich in Ansehn zu setzen, seine Bestimmung zu erfüllen wähnt, aber das Ende davon (אַחֲרֵיהֶם mit neutrischem Fem.: das Ende dieses Meinens, das

worauf es hinaus läuft) sind Wege des Todes. Der welcher so sich über seine Lebensrichtung täuscht sieht sich zuletzt an einem Punkte angekommen, von wo aus alle Wege, die ihm weiter erübrigen, abwärts zum Tode führen. Der Selbstbetrug des Einen endet in Tod durch Richterspruch, der des Andern in Selbstmord; der des Einen in ekelhafte Krankheit, der des andern in langsamem Hinsterben von Gewissensqualen oder an Gram über ein hinfort ehrloses und zerrüttetes Leben. v. 13: *Auch mitten im Lachen empfindet Leid das Herz, und ihr, der Freude, Ende ist Bekümmernis*. Jedes Menschenherz trägt das Gefühl der Unbefriedigung und der Losgerissenheit von seiner wahren Heimat und der Nichtigkeit, der Vergänglichkeit alles Irdischen und dazu auch so manchen heimlichen Wehe's in sich, welches ihm aus dem eignen Leibes- und Seelenleben und aus dem Verhältnisse zu andern Menschen erwächst, und dieser Schmerz, welcher von Mutterleibe an die Mitgift des Menschenherzens ist und im Lebensverlaufe sich mehr und mehr vertieft und vermännigfaltigt, macht sich selbst inmitten des Lachens trotz der Lustigkeit und des Lusttaumels fühlbar, ohne auf die Dauer übertäubt, ohne aus dem Innern hinausgedrängt werden zu können, vielmehr um so heftiger zurückkehrend, je gewaltsamer man ihn eine Zeit lang niedergehalten und in Unbewußtsein versenkt hat. Euchel citirt hier das Dichterwort, wonach 13^a buchstäblich wahr ist: „Nein, der Mensch ist zur Freude nicht gemacht, Darum weint sein Aug' wenn er herzlich lacht“. Aus der Thatsache, daß Schmerz die tiefinnerste Grundbestimmtheit des Menschen ist, welche selbst den Hintergrund des Lachens bildet, folgert 13^b daß es dem Menschen überhaupt nicht gut thut, sich der Freude, näml. sinnlicher (weltlicher), hinzugeben, denn ihr, der Freude, Ende (Ausgang) ist Bekümmernis. Das gilt auch von dem schließlichen Ende, welches nach jenem *μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν ὅτι γελάσετε* Lachen in Weinen und Weinen in Lachen verwandelt. Die Correctur *שִׂיחָהּ תִּשְׁמַחַתָּהּ* (Hitz.) drängt dem Mischlestyl einen in solchen Fällen verschmähten Artikel auf und entfernt eine Ausdrucksweise der hebr. *syntaxis ornata*, welche hier wie Jes. 17, 6 sich leicht beseitigen läßt, aber durch eine Menge anderer Beispiele verbürgt ist, s. zu 13, 4 (auch 5, 22) und vgl. Philippi, Status Constructus S. 14 f., welcher das zweite Wort, wie hier *שִׂיחָהּ*, nach dem Arab. als Acc. ansieht. Aber die accusativische Fassung ist zwar in Fällen wie *שָׁנְאִי שָׂקָר*, jedoch nicht in solchen wie z. B. Esr. 2, 62 statthaft und das Arabische, in welchem sich ganz ebenso z. B. *عَصَا زَيْدٍ* sein, näml. Zeids, Stock sagen läßt, fordert sie ganz und gar nicht.¹ Im Althebr.

1) Ueber die Ersetzung (*ibdāl*) eines vorausgehenden Genitiv- oder Accusativ-Pronomens der dritten Person durch ein darauf folgendes determinirtes oder indeterminirtes, in demselben Casus stehendes Substantiv spricht Samachscharî im *Mufaššal* p. ۴۹ l. 15 ss., wo als Beispiele davon stehen: *raicituhu Zeidan* ich habe ihn, den Zeid, gesehen; *marartu bihi Zeidin* ich bin bei ihm, dem Zeid, vorübergegangen; *šaraftu wuğâhahâ awwalihâ* ich schlug in die Flucht die Häupter derselben, ihres Vorderzugs, s. auch über diese Anticipation des bestimmten Begriffs

gehört diese Auflösung des *st. constr.* zu den Eleganzen; sie ist der Vorläufer des vulgären nachbiblischen *אֲחֶרֶתָּהּ שֶׁל־שְׂמִינָהּ*. Daß das Hebr. einen Genitiv auch da festzuhalten vermag, wo sich zwischen ihn und sein Regens mehr oder weniger Satzbestandtheile zwischeneinschieben, zeigen Beispiele wie Jes. 48, 9. 49, 7. 61, 7.¹

Hierauf folgt eine Reihe von Sprüchen, welche von Bösen und Guten, und dazwischen von Thoren und Weisen handelt. Der schwerste darunter macht den Anfang v. 14: *Von seinen Wegen wird gesättigt wer abgewichenen Herzens, und aus dem eignen Innern der gute Mensch.* Wir stellen vorerst die Subjektsbegriffe fest. *סֵיג לֵב* (ein Abgewichener *τῆς καρδίας* oder *τὴν καρδίαν*) ist einer dessen Herz abgewichen ist *נָסִיג*, näml. von Gott Ps. 44, 19.; das Spruchbuch enthält von diesem Verbum sonst nur den davon abgeleiteten Namen der Schlacken (*recedanea*), *סֵיג* abgewichen ist ein solches halbpassives Particip wie Jes. 49, 21. *שׁוּב* Mi. 2, 8 u. dgl. (Olsh. §. 245^a). Ueber *אִישׁ טוֹב* s. zu 12, 2 vgl. 13, 22: es heißt so ein Mensch, dessen Sinnes- und Handlungsweise selbstlose Liebe zum Treibenden und Bewegenden hat. Wenn es von jenem heißt, daß er von seinen Wegen, denen näml. welche er von Gott abgewandten Herzens einschlägt, gesättigt wird, so will das nicht sagen, daß sie ihn befriedigen oder ihm genügen (Loewenst.), sondern man sieht aus 1, 31. 18, 20 daß dies recompensativ gemeint ist: er bekommt den Lohn seiner Wege, näml. der Irrwege seiner Gottentfremdung, zu genießen. Für 14^b gilt nun ohne-Zweifel die Vorannahme, daß da gesagt sei, woran der liebeiche Mensch seinen Lohn finde. Wir werden also nicht erkl.: von ihm hinweg (nach 4, 15 vgl. Num. 16, 26. 2 S. 19, 10) wendet sich oder: über ihm (so Hier. Venet. nach Koh. 5, 7) steht der gute Mensch — der Gegensatz den das gibt ist keiner oder doch ein hinkender. Das *מִן* von *מִעֲלָיו* muß mit dem von *מִדְּרָכָיו* parallel laufen. Mit Recht gehen hievon aus LXX: *ἀπὸ δὲ τῶν διανοημάτων αὐτοῦ*, Syr.: von der Furcht (Religiosität) seiner Seele, Trg.: von seiner Furcht. Schon Buxtorf gegen Cappellus erkannte, daß hier keine andere LA, sondern die Erkl. des *מִעֲלָיו* durch *ex eo quod penes se est* zu Grunde liege. Man könnte nach 7, 14 auch erkl.: von dem was er als seine Obliegenheit (Pflicht) erkennt, doch verhältnismäßig näher liegt jene andere Erkl., aber ja nicht so daß man das Suff. auf den Abtrünnigen in 14^a bez.: an ihm (seinem Schicksal) erlabt sich der gute Mensch (Zöckl. mit Hitz.), denn auch dieser Gegensatz hinkt, der Ged. ist nicht im Geiste des Spruchbuchs (denn 29, 16^b reicht nicht aus ihn

durch einen unbestimmten mit darauf folgender Erklärung desselben Fleischer zu *Makharî, Additions et Corrections*, p. XL col. 2 und zu Dieterici's *Mutanabbi* p. 141 l. 13.

1) Diese Beispiele gehen übrigens auch nicht über das im Arabischen Mög-

liche hinaus, s. über diese Weglassung des *مُضَاف*, wo dieser aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergänzt, vor einem Genitiv Samachschari's *Mufaṣṣal* p. 141 l. 8—13. Vielleicht gehört hieher auch *לֶחֶמְךָ* Ob. v. 7.: *deines Brotes* = die (Männer) *deines Brotes*.

zu rechtfertigen), und in wie ganz anderer Gedankenverknüpfung das Spruchbuch nach dieser Seite hin מַעֲלִי gebraucht, zeigt 24, 17 f.; überh. aber gebraucht die Schrift שָׂבַע nicht von solcher Ersättigung, es hat wie in 14^a auch in 14^b recompensativen Sinn nach dem Grundsatz *ὁ ἐὰν σπείρῃ ἀνθρώπος τοῦτο καὶ θερίσει* (Gal. 6, 7). Das Suff. geht auf das Subj. zurück, wie man sagt: רִוּחִי עָלַי, נַפְשִׁי עָלַי, לִבִּי עָלַי (Psychol. S. 152). Aber auch dagegen erheben sich Bedenken. Ueberall sonst geht מעל nicht auf das was der Mensch in sich, sondern außen an sich trägt, und auch dafür daß מַעֲלִי im Sinne von מַשְׁעָלִי gesagt werden könne, ist kein Beleg beizubringen: als möglich wird es gelten müssen, da der Chronist sogar בְּהִיָּין (2 Chr. 1, 4) wagt. Ist also מעלִי viell. substantivisch gemeint: von seinen Blättern (AE u. A.)? Absurd ist, wenn man 11, 28 mit Ps. 1, 3 vergleicht, diese Erkl. nicht, aber warum sagt der D. dann nicht lieber מַפְרִי? So kommen wir schließlich bei dem Ergebnis an, daß מעלִי, obwol es zusammenhangsgemäße Auffassung zuläßt, ein alter Schreibfehler sei. Aber man corrigire nicht מַעֲלִי (Elst.) oder מַמְעָלִי (Capp.), denn עָלִים und עָלִים Thaten sind Wörter die nicht existiren; auch nicht מַפְעָלִי (Brth.) und nicht מַמְמָלִי (Ew.), sondern מַמְעָלִי (was schon Cappellus, aber irriger Weise, als Septuaginta-LA zur Wahl gab), denn 1) durch die ganze alttest. Schrift hindurch von Richt. 2, 19 bis Sach. 1, 8 sind וְעָלִים und וְעָלִים Wechselwörter und fast ein unzertrennliches Wortpaar, vgl. bes. Jer. 17, 10 אמרו צדיק כי טוב, und 2) wenn Jesaja 3, 10 sagt: בִּי-פָרִי מַעֲלֵיהֶם יֵאָכְלוּ, so lautet das wie eine prophetische Paraphrase der Spruchzeile 14^b, welche überdies bei dieser Aenderung auch einen rhythmischeren Klang und angemesseneren Umfang gewinnt.¹ v. 15: *Der Einfältige traut jeglichem Worte, der Kluge aber achtet auf seinen Schritt.* Man übersetze nicht: jeglicher Sache, denn Wort und Glaube sind Correlate Ps. 106, 24 und פָּרִי ist der Unselbständige der sich durch Ueberreden und Einreden Anderer leicht bestimmen läßt (s. oben S. 46): er glaubt jedem Worte, ohne zu prüfen, ob es wolgemeint, ob es wahr, ob es heilsam und rathsam ist, so daß er also ohne feste Grundsätze und ohne eignes Urtheil bald hierhin bald dorthin getrieben wird; der Kluge dagegen achtet oder merkt auf seinen Schritt, um nicht fehlzutreten und fehlzugehen, er prüft seinen Weg (8^a), er thut keinen Schritt ohne Bedacht und Ueberlegung (בִּין oder בִּין mit ל auf etwas achten oder reflectiren Ps. 73, 17 vgl. 33, 15) — er thut, ohne sich wägen und wiegen zu lassen von jeglichem Wind der Lehre (Eph. 4, 14), gewisse Tritte mit seinen Füßen (Hebr. 12, 13). v. 16: *Der Weise hat Scheu und meidet das Böse, der Thor aber geräth außer sich und ist sorglos.* Unsere Ausgg. haben הָרָא mit *Munach*, als ob הָרָא ein Subst. mit seinem Adj. wäre, aber Cod. 1294 hat הָרָא mit *Rebia*, und so muß es sein: הָרָא ist Subj. und was folgt dessen complexen Präd. Die meisten Ausll. übers. 16^b: der Thor ist übermütig

1) Wie hier ein ל zu wenig geschrieben ist, so Jes. 32, 1 (וּלְשָׁרִים) und Ps. 74, 14 (לְצִירִים) eins zu viel.

(Zöckl.) oder: der Thor fährt zu (Hitz.), wie auch Lth.: *Ein Narr aber feret hindurch thürstiglich* d. i. in trotziger vermessener Weise. Aber *הַחֲסִידִים* bed. allüberall nichts anderes als in äußersten Zorn gerathen, sich über die Maßen ereifern 26, 17 (vgl. 20, 2). Dt. 3, 26 u. s. w. So decken sich auch 16^a und 16^b in gegensätzlicher Weise. Was von dem Weisen gesagt ist, will nach Iob 1, 1 vgl. Ps. 34, 15. 37, 27 beurtheilt sein: der Weise hat Scheu, nämll. Scheu vor Gott oder vielmehr, da *הַחֲסִידִים* nicht geradezu zu ergänzen ist, jene behutsame, bedächtige, sich selbst misstrauende Zurückhaltung, welche aus der Scheu vor Gott, der Gottesfurcht fließt, der Thor dagegen vermag seine Affecte weder zu regeln noch zu zügeln und geräth auch ohne rechten Anlaß in leidenschaftliche Erregung. Andererseits aber ist er selbstzuversichtlich, sorglos, sicher, während der Weise das Böse meidet d. i. ihm sorglich aus dem Wege geht und, neutestamentlich ausgedrückt, seiner Seelen Seligkeit mit Furcht und Zittern schafft. Bei dieser dem allgemeinen Sprachgebrauch und insbes. dem Mischlestyl entsprechenden Fassung der Gegensätze schließt sich wie das *מַחֲסִידִים* erklärend v. 17 an: *Ein Jähzorniger begehet Narrheit, und ein Mann der Ränke wird gehaßt*. Ew. findet hier keinen rechten Gegensatz, meint daß *אִישׁ מְזִמָּה* in gutem Sinne zu verstehen sein würde und corrigirt hienach weiter *אִישׁ מְזִמָּה* in *אִישׁ מְזִמָּה* (רְשָׁעִי), indem er übers.: aber der Mann der Ueberlegung duldet (eig. ebnet, nämll. seine Seele). Dagegen ist zu bemerken, daß auch *אִישׁ מְזִמָּה*, wenn es vorkäme, nicht nothwendig in gutem Sinne zu verstehen sein würde, da *מְזִמָּה* ganz ebenso wie *מְזִמָּה* bald in gutem bald in schlechtem Sinne gebraucht wird, und daß wir den so entstehenden „vollkommensten Sinn“ gerne missen, da der Spruch wie er im masoretischen Texte auf gut Hebräisch lautet nur recht verstanden zu werden braucht, um an Vollkommenheit nichts vermissen zu lassen. Den Gegensatz, wie ihn Ew. hier herstellen will (auch Hitz., welcher *רְשָׁעִי* vorschlägt: der Mann der Ueberlegung bleibt ruhig, Syr. *مُحْسِنٌ* bedächtig), haben wir v. 29, wo dem *ὄξύθυμος* der *μακρόθυμος* gegenübersteht (*אִישׁ מְזִמָּה* vom Schnauben des Zornigen durch die Nase, vgl. Theokrit 1, 18: *καὶ οἱ αἰὲ δριμύτα χολὰ ποτὶ θυὸν κάθηται*). Hier ist der Gegensatz ein anderer: dem Jähzornigen, welcher mit seinem Aerger und Unwillen herausplatzt, steht der Ränkevolle gegenüber, welcher gegen die auf die er zürnt geheime Rachepläne brütet. Ein solcher hinterhaltiger Mensch, welcher mit berechnendem Vorbedacht auf Böses sinnt und kalten Blutes es ausführt (vgl. Ps. 37, 7), wird gehaßt, wogegen der Aufbrausende sich zwar zu unbesonnenen tollen Handlungen fortreißen läßt, aber deswegen nicht gehaßt, sondern, wenn er in seiner Berserkerwut sich selbst verletzt oder schädigt, ausgelacht oder auch, wenn er sich an Leib und Leben des Andern vergreift und ihm hinterdrein mit Schrecken die Augen über das angerichtete Unheil aufgehen, bemitleidet wird. Richtig Theod.: (*ἀνὴρ δὲ*) *διαβουλιῶν μισηθήσεται* und Hier.: *vir versutus odiosus est* (nicht wie Venet. *ἀνὴρ βδελυγμῶν*, denn diese Bed. hat nur *מְזִמָּה* und zwar im Sing.), wogegen LXX Syr. Trg. Symm. *אִישׁ מְזִמָּה* irrig *in bonam partem* ver-

stehen. v. 18: *Zum Erbe bekommen Einfältige Narrheit, Kluge aber setzen Erkenntnis als Krone auf.* Als Parallelwort zu נָחֳלוֹ würde רִבְחָיו (nach der Masora defectiv) auch in der Bed. von اكثر *multiplicare*, abundare (v. كثر viel, viell.¹ eig. umfassend, umfänglich s.) passen, welche aber eigentümlich arabisch ist. Unpassend dagegen ist die Bed. des hebräoaramäischen פָּתַר warten (eig. wol harrend umgeben oder um jem. herumgehn, vgl. *manere aliquem* und *aliquid*), wonach Aq. ἀναπεροῦσιν und Hier. *expectabunt*. Auch רִבְחָיו umringen im Sinne von umfassen (LXX ἀνατήσουσιν) genügt nicht, da man im Verh. zu נָחֳלוֹ einen dies überbietenden Begriff erwartet. An sich liegt allerdings schon eine Steigerung darin, daß das *Hi.* im Untersch. von נָחֳלוֹ ein selbstthätig bezwecktes Erlangen bezeichnen würde. Aber weit stärker und pointirter wird die Steigerung, wenn man יבחרו als Denom. von בָּחַר (griech. *χίτασις*, *χίδασις*, babyl. כדר *cadur*, vgl. בָּדַר Rundung *sphaera*) faßt. So Theod. στεφθήσονται, Venet. besser activ: ἐστεψαντο nach Kimchi: (ישימו הדעת כבחר על ראשם) Trg. Hier. Lth. (aber nicht Syr., welcher נָחֳלוֹ mit „erben“, יבחרו aber mit dem μερισθῆναι übers., welches LXX für נָחֳלוֹ hat). Die biblische Sprache hat auch Ps. 142, 8 (s. dort) הַבְחִיר in der denom. Bed. eine Krone aufsetzen und zwar sich selber; die nachbiblische kennt מַבְחִיר (wie bibl. מַעֲשֵׂי) in der Bed. Kronenspender² und liebt die Metapher כתר הדעת Krone der Erkenntnis. Mit Unselbständigen (s. über die Pluralform von פָּתַר S. 46), welche sich von dem Ersten Besten beeinflussen lassen, nimmt es, ohne daß sie es wollen, das Ende daß sie zu habituellen Narren werden: Narrheit wird ihr Eigentum d. i. ihre Eigenschaft. Kluge dagegen, welche wie der Spruch v. 15 sie gekennzeichnet hat selbstdenkend auf ihren Schritt achten, gewinnen Erkenntnis als Krone (vgl. הַעֲשִׂיר Reichtum gewinnen, הַפְרִיחַ 11^b Blüten gewinnen Ges. §. 53, 2), Erkenntnis wird ihr nicht blos ererbter, sondern erworbener Besitz und als solcher ihr bleibender hoher und gleichsam königlicher Schmuck. v. 19: *Bücken müssen sich Böse vor den Guten, und Gottlose stehen an der Gerechten Pforten.* Das Gute, näml. das wahre Gute, welches die Liebe zum Princip hat, behält immer zuletzt die Oberhand. Die Guten, welche Menschenliebe üben die aus Gottesliebe fließt, kommen schließlich empor, so daß die Bösen, welche eine Zeit lang die Herren spielten, sich vor ihnen, sei es widerwillig oder willig, beugen, und oft genug kommt es so daß Gottlose von ihrem Wolstand und ihrer Ehrenstellung dermaßen herunterkommen, daß sie am Eingange des stattlichen Wohnhauses des Gerechten (13, 22) sich postiren, auf sein Heraus- oder Hereingehen wartend (s. 8, 34) oder um Einlaß bittend, um eine Supplik an ihn zu richten, oder auch von da herausgereichter Gaben gewärtig (Ps. 37, 25). Der

1) In der Regel freilich wird hebr. שׁ im Arab. zu ث wie im Aram. zu ת, aber کثر könnte Nüancierung von کתר sein, einem seltenen alten Verbum, welches Derivata mit dem Begriffe der Umringung (Mauer) und der Rundung (Buckel) aufweist.

2) s. Wissenschaft, Kunst, Judenthum (1838) S. 240.

arme Lazarus *πρὸς τὸν πλῶνα* des reichen Mannes Lc. 16, 20 zeigt freilich, daß diese Wendung nicht immer im Diesseits eintritt. *שְׂרָרִי* hat laut Masora (vgl. Kimchi's WB. unter שְׂרָרִי) betonte Ultima, die Betonung der Form *שְׂרָרִי* schwankt zwischen Ultima und Penult. Olsh. S. 482 f. vgl. Ges. 68 Anm. 10. Der Nominalsatz 19^b setzt sich leicht in einen Verbalsatz um: sie kommen (Syr.), finden sich ein, stehen (falsch Trg.: sie werden gerichtet in den Thoren der Gerechten).

Drei Sprüche von Menschenhaß. v. 20: *Auch seinem Nächsten ist verhaßt der Arme, derer aber die einen Reichen lieben sind viele.* Es ist die alte und tagtäglich sich wiederholende Geschichte, über die unter allen Völkern geredet und geklagt wird: *Donec eris felix multos numerabis amicos, tempora si fuerint nubila solus eris* (Ovid, *Trist.* I, 8). Innerhalb des Spruchbuchs wird auch noch 19, 4. 7 von dieser kläglichen Erscheinung Act genommen: es ist ein Stück der Nachtseite der Menschheit und man soll sichs merken, um wenns einem wolgeht die vielen Freunde nicht alle für echte zu halten und wenn man verarmt durch Lockerung früherer Freundschaften nicht überrascht zu werden, Ausnahmen aber von der Regel um so höher zu schätzen. Die Verbindung des Passivs mit *יָ* des Subj. (vgl. 13, 13), wie im Griech. mit dem Dativ, ist echtsemitisch; zuweilen steht *יָ*, aber im Sinne von *ἀπό* Hohesl. 3, 10., erst der abendländisch beeinflusste Styl gebraucht es im Sinne von *ἐπὶ* (Ges. §. 143, 2); *רִשְׁמִיָּה* (Cod. 1294: *רִשְׁמִיָּה*) schließt mit dem Hasse der den Armen betrifft, indem man sich durch ihn belästigt fühlt und sich seiner schämt, auch die Gleichgültigkeit ein, die ihn mitgefühllos darben läßt. v. 21: *Wer seinem Nächsten verächtlich begegnet, versündigt sich, wer aber Mitleid gegen Leidende übt Heil ihm!* Man soll jeden Menschen, zumal den welchen Gott uns nahe gestellt hat, als ein Wesen gleichen gottesbildlichen Ursprungs und gleich hoher Bestimmung in Ehren halten und sich selbst als einen solchen ansehen, der ihm Liebe schuldet; wer seinen Nächsten verachtet (schreibe *מִתְּהַג* mit *Metheg* und s. über die Constr. mit Dativobj. 6, 30 vgl. 11, 12. 13, 13), versündigt sich dadurch daß er sich stolz und unbefugt richtend über ihn stellt; dadurch daß er Ehre und Liebe die er ihm erweist nicht nach Pflicht und Bedürftigkeit sondern nach dem bemißt, was ihm an ihm imponirt und wolgefällt; dadurch daß er ihm versagt und entzieht, was er ihm nach Gottes Ordnung schuldet. In 21^b wechseln, wie auch sonst, nach einer undurchschaubaren Laune das *Chethib* *מִתְּהַג* und das *Keri* *מִתְּהַג* (s. darüber zu Ps. 9, 13); *מִתְּהַג* ist der Niedergebeugte (vgl. arab. *مَعْنُو*, bes. vom Gefangenen, v. *عنا fut. يَعْنُو* beugen), *מִתְּהַג* (arab. *عَنِ*, mit Art. *العَنِ*, v. dem Intrans. *عَنِ* gebeugt s.) der Dulder, der in der

Leidenschule Demut und Sanftmut gelernt hat; man sieht nicht ein, weshalb das *Keri* hier jenen passivischen Begriff mit diesem ethischen vertauscht, zumal da man sich in seiner Erweisung als *מִתְּהַג* (wofür anderwärts *prt. Kal* *הִתְּהַג* 14, 31. 19, 17. 28, 8) rein nur durch die Hilfsbedürftigkeit des Nächsten und nicht durch dessen sittliche Würdigkeit

bestimmen lassen soll, deren Mangel ihn zum zwiefachen Gegenstande unseres Mitleids machen sollte. Alle alten Uebers. von LXX bis Venet. und Lth. halten sich deshalb an das *Chethib*. Auf den Spruch mit auslautendem *אַשְׁרֵי* (vgl. 16, 20) folgt ein nicht minder selten geformter mit anlautendem *הֵלֵא* (vgl. 8, 1) v. 22: *Werden nicht irre gehn die auf Böses sinnen, und Huld und Treue widerfährt denen die auf Gutes sinnen?* Das Part. *הֵרֵשׁ* bed. ebensowol den Pflüger als den Schmied, aber deshalb mit Hitz. beidemal *הֵרֵשִׁי* d. i. Schmiede *machinatores* zu lesen ist nichts weniger als rathsam, da sich mit diesem metaphorischen *הֵרֵשׁ*, wie wir zu 3, 29 gezeigt haben, nicht nur die Vorstellung des Schmiedens, sondern auch des Pflügens verbinden läßt. Ebensowenig ist Grund vorhanden, *יִרְעֵי* mit Hitz. gegen alle alten Uebers. in *יִרְעִי* zu verwandeln: wüßte nicht schlimm ergehen . . ; das Fut. *יִרְעֵי* (vgl. Jes. 63, 17) ist nicht anzutasten, das Perf. *רָעָה* (z. B. Ps. 58, 4) würde sagen, daß sich solche welche Böses im Schilde führen auf dem Irrwege befinden, das Fut. dagegen, daß sie in Irrsal hineingerathen werden (vgl. 12, 26 mit Iob 12, 24). Ist aber *הֵלֵא יִרְעֵי* Ausdruck des Ausgangs, den es sicher mit solchen nehmen wird, so steht 22^b dazu in angemessenem Gegensatz: und sind nicht dagegen Huld und Treue die auf Gutes Sinnenden d. h. (indem was ihnen widerfährt so wie 13, 18^a vgl. 14, 35^b zu ihrem Attribute gemacht ist) sind sie nicht ein Gegenstand der Huld und Treue, näml. seitens Gottes und der Menschen, indem das von Liebe ausgehende und auf Erweisung von Gutem gerichtete Streben sich dadurch belohnt, daß Gott und Menschen solchen hold sind und ihnen Treue halten, in Treue zu ihnen stehen; denn *הַסֵּד אֲמֵר* will hier wie 3, 3 (s. dort) weder von Gott noch von Menschen ausschließlich, sondern von beiden zugleich verstanden sein: die welche Böses planen verlieren sich auf den Weg zum Verderben, denen aber welche Gutes erzielen wird Huld und Treue zu theil, von denen behütet und geleitet sie auf seligem Wege zu herrlichem Ziele gelangen.

Es folgt nun eine ziemlich lange Reihe von Sprüchen (v. 23—31), welche mit Ausnahme eines einzigen (v. 24) alle dies gemein haben, daß ein oder zwei Stichworte darin mit *נ* beginnen. v. 23: *Bei allem Abmühen kommt ein Gewinn heraus, aber Lippen-Gerede gereicht nur zum Verluste.* Hier sind es die Stichworte *מִחְסֹר* und *מִזְחָר* (ebenso parallel wie 21, 5 vgl. 11, 24), welche mit *נ* anlauten. *עֵצָב* ist Arbeit und zwar wie 10, 22 anstrengende und abmüdende. Wenn man es sich redlich sauer werden läßt, so kommt dabei immer etwas heraus, was über die Anstrengung als ihr Ergebnis und Ertrag hinausragt, s. zu Iob 30, 11., wo gezeigt ist wie *יָרַר* von der Grundbed. lang ausgestreckt sein zu der Bed. des Ueberhangens, des Ueberschusses, der Reichlichkeit und des Gewinns gelangt. Bei Lippen-Gerede dagegen d. i. inhaltlosem und thatlosem Geschwätz (*שִׁפְחָיִם* wie Jes. 36, 5 vgl. Iob 11, 2) wird nichts gewonnen, sondern im Gegentheil nur verloren, indem man sich und Anderen dadurch die Zeit raubt und die Kraft, die zu Besserem verwendet werden könnte, vergeudet, zu geschweigen daß man dabei Schaden an seiner Seele nimmt, vielleicht auch Andere sittlich schädigt

oder doch verstimmt und langweilt. v. 24: *Eine Krone Weiser ist, wenn sie reich sind, aber der Thoren Narrheit bleibt Narrheit.* Aus 12, 4. 16, 31. 17, 6 sieht man daß **עֲטֹרַת הַחֲכָמִים** Prädicat ist. Also ist es der Reichtum Weiser, von welchem ausgesagt wird, daß er eine Krone oder Zierde für sie sei. Damit ist mehr gesagt als wenn man mit Hitz. nach LXX **עֲטֹרַת עֲשָׂרָם** ihre Klugheit für **עֲשָׂרָם** liest. Denn dann wäre der Sinn, daß die Weisen keiner anderen Krone bedürfen als die sie an ihrer Klugheit besitzen. Aber weit passender wird doch der Reichtum, wenn er zur Weisheit eines Menschen hinzukommt, eines solchen Krone genannt: denn es ist wirklich so, daß Reichtum, wenn er mit Weisheit beisammen ist, nicht wenig dazu beiträgt, den Eindruck und Einfluß dieser zu erhöhen, und nicht blos deshalb, weil er sie in ihrer Erscheinung wie eine Krone ziert oder, wie wir auch sagen können, sie wie ein goldener Rahmen einfaßt, sondern auch deshalb, weil er ihr eine Menge von Mitteln und Anlässen der Selbsterweisung bietet, welche dem Armen abgehn. Bei dieser Fassung von 24^a tritt auch 24^b in das rechte Licht, ohne daß wir das erste **אֵלֶּיָּהּ** zu corrigiren oder in einem unerweislichen Sinne zu fassen brauchen. LXX Syr. übers. das erste **אֵלֶּיָּהּ** mit *διατριβή* (Umgangsweise), Trg. mit *gloria* Ruhm — wir wissen nicht wie sie dazu kommen. Schult. im Comm. übers.: *crassa opulentia elumbium crassities*, in den *Animadversiones* aber combinirt er das erste **אֵלֶּיָּהּ** mit dem arab. *anwale* Vorrang, was Ges. sich aneignet. Aber obschon dem Verbalstamm **אָל** sowol die Bed. dick s. (eig. *coalescere*) als vorn s. (arab. **أَلَّ**, **أَلَّ**, **أَلَّ**) eigen ist, so bed. doch das hebr.

אֵלֶּיָּהּ immer und überall nur von dem Grundbegriffe *crassities* aus die Narrheit¹; Hitzigs **אֵלֶּיָּהּ** (was das Ansehen das sich der Narr gibt bedeuten soll) acceptiren wir nicht, weil dieses Wort Hitzigs Erfindung. Eher ließe sich **לִירֵה** vermuten: der Kranz, mit welchem Thoren prangen, ist Narrheit. Aber der Satz: die Narrheit der Thoren ist (und bleibt) Narrheit (Symm. Hier. Venet. Lth.) bedarf so wenig als 16, 22^b der Besserung, denn im Zus. mit 24^a gefaßt besagt er, daß während Weisheit durch Reichtum geschmückt und gehoben wird Narrheit dagegen auch in Verbindung mit Reichtum bleibt was sie ist, ohne dadurch verhüllt oder gar beseitigt zu werden, im Gegentheil wird der Thor wenn er reich ist nur um so mehr und noch hervortretendere Narrheiten begehen. ChBMich. vergleicht Lucians *simia est simia etiamsi aurea gestet insignia*. v. 25: *Seelen rettet ein Wahrheits-Zeuge, aber ein Lügen aushauchender ist eitel Arglist.* Wenn Menschen auf falschen Verdacht hin oder infolge falscher Anklage in Gefahr ihrer Seelen sind — **דִּינִי נִפְשָׁוָה** heißen in der späteren Rechtssprache Criminalprocesse — so rettet sie ein Zeuge, welcher durch Gewissenhaftigkeit gedrängt und durch Feigheit nicht abgeschreckt wird die Wahrheit auszusagen. Aber ein falscher Zeuge, welcher als solcher (s. 5^b) ein **יָפֵחַ**

1) Ewalds Ableitung des **אֵלֶּיָּהּ** v. **אָל** = **אָלִין** nichtig ist nicht viel besser als Heidenheims v. **אֵלֶּיָּהּ**: einer der „vielleicht“ sagt = Skeptiker, s. oben S. 48.

כזבים (schreib nach der Masora an u. St. יִרְפָּח *defective*) d. i. Lügen aushauchender, ausschnaubender ist (s. über יִפְיחַ zu 6, 19), der ist eitel Arglist (LXX ohne מְרִמָּה zu lesen: δόλιος). In 12, 17 ließ sich מְרִמָּה als Objektsacc. des herüberzudenkenden יגיד fassen, hier aber מְצִיל herüberzunehmen (Arama Loewenst.) ist unthunlich — denn Trug = Betrüger retten läßt sich im Hebr. nicht sagen — יִרְמָה ist wie möglicherweise auch 12, 17 (LXX δόλιος), ohne daß אִישׁ oder צַד zu ergänzen ist, Präd. des Nominalsatzes: ein solcher ist Arglist (schlecht lateinisch *dolositas*), denn wer wider besser Wissen Lügen ausschäumt, der muß von böswilliger hinterlistiger Absichtlichkeit besessen sein. v. 26: *In der Furcht Jahve's liegt ein starker Vertrauensgrund, und eines solchen Kinder haben eine Zuflucht.* Das sogen. *Beth essentiae* steht hier wie Ps. 68, 5. 55, 19. Jes. 26, 4 vor dem Subjektsbegriff; der Satz: in der Gottesfurcht besteht d. h. sie ist und erweist sich als starker Vertrauensgrund will aber nicht sagen, daß die Gottesfurcht etwas sei worauf man sich verlassen kann (Hitz.), sondern daß sie an dem Gotte, den sie fürchtet, einen festen nicht wankenden und trügenden Verlaß hat (22, 19. Jer. 17, 7 u. a. St.), denn nicht der Glaube oder sonst etwas Subjektives ist der Fels der uns trägt und hält, sondern diesen Felsen bildet das Object, welches der Glaube ergreift (vgl. Jes. 28, 16). Ist nun etwa יִלְבְּנוּ mit Ew. Zöckl. auf ה' zu beziehen? Es wäre möglich, wie wir zu Gen. 6, 1 f. erörtert haben, aber im Hinblick auf Parallelen wie 20, 7 ist es doch nicht wahrscheinlich. Der Gottesfürchtige vererbt in abrahamischer Weise (Gen. 18, 19) die Gottesfurcht auf seine Kinder, und diese haben an diesem kostbarsten väterlichen Erbe ein מְחֶסֶה (nicht מַחֲסֶה und deshalb masoretisch genau מְחֶסֶה zu schreiben) einen Bergungs- oder Schutzort, eine Zuflucht in aller Noth (vgl. Ps. 71, 5—7). Sonach geht יִלְבְּנוּ auf den aus בִּירְאָה ה' zu entnehmenden יָרָא zurück (LXX Lth. und alle jüd. Ausll.), was wir nicht so mislich finden, daß wir deshalb die Erklärung nach Ps. 73, 15 vgl. Dt. 14, 1 für geboten hielten, obschon wir einräumen, daß sich gerade von der Chokma eine solche Anbahnung der newest. Verallgemeinerung und Vertiefung des Begriffs der Gotteskindschaft erwarten ließe. v. 27: *Die Furcht Jahve's ist ein Born des Lebens, zu entgehn den Fallstricken des Todes.* Es entquillt ihr Leben, welches den der dieses quellende Leben in sich trägt (vgl. Joh. 4, 14 ἐν αὐτῷ) scharfblickend und willensstark macht, Fallstricken (schreib nach der Masora מִמְּחָשִׁים *defective*), welche der Tod legt und die in den Tod verstricken, zu entgehen — Wiederholung von 13, 14 mit gewandeltem Subj. v. 28: *In des Volkes Menge liegt des Königs Pracht, und wenn die Bevölkerung schwindet ist der Fürstlichkeit Unfall.* Die Pracht oder der Schmuck (s. über הָדָר *tumere, ampliari*, das Stammwort von הָדַר und הִדְרָה, zu Jes. 63, 1) eines Königs besteht darin, daß er über ein großes Volk herrscht und daß dieses in gedeihlichem Wachstum begriffen ist, wogegen es der Ruin der Fürstenhoheit ist, wenn der Volksbestand zusammenschwindet. Ueber מִתְהַדָּה s. zu 10, 14. בְּאַפֵּס bed. sonst präpositionell „ohne“ (eig. bei Nichtvorhandensein) z. B. 26, 20 oder adverbial „grundlos“ (eig. um nichts)

Jes. 52, 4.; hier will es nach seinem Gegensatze קָרַב־ verstanden sein: im Nichtvorhandensein, was aber hier s. v. a. im zu Ende Gehen (vgl. אָפֶס, dessen Verbindungsform אָפֶסֶת, Gen. 47, 15), liegt des Fürstentums Unfall, Hinfall, Zerfall. LXX ἐν δὲ ἐκλείπει λαοῦ συντριβὴ δύναστος. Allerdings läßt sich רִיוֹן (v. רִיוֹן arab. *razuna* gewichtig s.) persönlich fassen, sei es n. d. F. בָּגִיד mit festem oder n. d. F. רָקִישׁ mit veränderlichem *Kamez*, aber es kann auch Abstractum sein wie נְעֻלִים (= arab. *selām*) und dies ziehen wir vor, weil in der persönlichen Bed. רִיוֹן 8, 15. 31, 4 üblich ist. An רִיוֹן (רָיוִי) Schwindsucht (Venet. gegen Kimchi: *πενίας*) ist nicht zu denken; auch ist die Wortwahl nicht durch beabsichtigte Amphibolie (Hitz.) bestimmt, denn diese wäre witzlos. v. 29: *Wer langsam zum Zorn ist verstandvoll, wer aber leicht aufbraust trägt Narrheit davon.* אָרַךְ אָפֶיִם (Constr. v. אָרַךְ) heißt wer den Zorn, näml. den Zornesausbruch, in die Länge dehnt אָרַךְ 19, 11 d. h. nicht momentan eintreten läßt, sondern lange hinausschiebt (*μακρόθυμος* = *βραδύς εἰς ὀργήν* Jac. 1, 19), und קָצַר-רִיבָה wer in Betreff des Geistes oder Mutes, näml. des Zorngeistes oder Zornmutes (denn רִיבָה bed. insbes. auch das Aufbrausen und Schnauben Jes. 25, 4. 33, 11), kurz d. h. (da Zeitkurze gemeint ist) rasch ist und jählings (vgl. jähzornig *praeceps in iram* 17^a) damit herausplatzt, nicht *ὀλιγόψυχος*, wie LXX hier sondern *ὀξύθυμος*, wie sie 17^a übers. Jener der seinen Affect zu beherrschen weiß, zeigt sich darin als „groß an Verständigkeit“ (vgl. 2 S. 23, 20) oder auch als ein „Mann von vielem Verstande“ (lat. *multus prudentiā*), wogegen der, welcher sich vom Affect hinreißen läßt, in übereiltes unbesonnenes Thun hineingeräth, was hier mehr aktiv durch אָנַלְתָּ מְרִים ausgedrückt ist. Heißt das: er trägt Narrheit zur Schau (Lth. Umbr. Brth. Elst. u. A.)? Aber dafür hat der Mischlestyl 12, 23. 13, 16. 15, 2 vgl. 14, 17 andere Ausdrücke. Oder: er macht die Narrheit hoch d. i. zeigt sich höchlich närrisch (LXX Syr Targ. Fl. u. A.)? Aber das würde eher הִגְדִּיל oder הִרְבָּה heißen. Oder: er steigert Narrheit (Loewenst. Hitz.)? Aber die Bem., daß die zornige Aufwallung selbst eine graduelle Steigerung der thörichten Wesenheit eines solchen sei, trifft nicht, denn der Choleriker, welcher die Gleichmäßigkeit seiner Stimmung von Zornesausbrüchen unterbrechen läßt, ist keineswegs auch an sich schon ein Thor. Das Rechte hat Raschi: מְפִרְשֶׁה לַחֲלָקִי d. h. (was auch Fl. zur Wahl gibt) *aufert pro portione sua stultitiam*. Die einzige passende Parallele, wonach zu erklären, ist 3, 35. Aber nicht wie Ew.: er hebt Narrheit auf, die ihm gleichsam vor den Füßen auf seinem Lebenspfade liegt, sondern: er hebt Narrheit ab im Sinne von Lev. 6, 8 d. h. nimmt einen Abhub von Narrheit hin, trägt Narrheit davon, indem wie Andern so auch ihm selber wenn er beruhigten Blutes zurückblickt das was er in seiner Zornwut gethan als Narrheit, Wahnwitz, Tollheit erscheinen muß. v. 30: *Ein gelassen Herz ist der Leiblichkeit Leben, aber Fraß in den Gebeinen ist Eiferghut.* Herz, Seele und Fleisch ist die alttest. Trichotomie Ps. 84, 3. 16, 9.; das Herz ist der innerste Lebenskreis, wo alle Strahlungen des Leibes- und Seelenlebens zusammengehen und von wo aus sie sich wieder

entfalten, der Zustand des Herzens d. i. der centralen geistig seelischen Innerlichkeit des Menschen ist deshalb nach allen Seiten hin von bedingendem Einfluß auf sein leibliches, im Verh. zum Herzen peripherisches Leben. Ueber מַרְפֵּא s. zu 12, 18 S. 202. Es heißt so das gelassene Herz, welches, in seiner gleichmäßigen Stimmung einem ruhigen und klaren Wasserspiegel vergleichbar, weder von Affecten unterbrochen noch von Leidenschaft durchstürmt oder insgeheim durchwühlt wird. Bei dem engen Zusammenhange, in welchem das Leibesleben des Menschen mit der sittlich-religiösen Bestimmtheit seines Geisteslebens und mittelbar seines Seelenlebens steht — dieses dreifache Leben ist als das der Einen Persönlichkeit im Grunde Eines — hat die Leiblichkeit an solcher Gemütsruhe das beste Lebenserhaltungsmittel, welches das Wohlbefinden fördert und zur Ausgleichung aller Störungen desselben mitwirkt, wogegen Leidenschaft, sei es tobende oder im Stillen wühlende, dem Knochenfraße (12, 4) gleicht, welcher so lange fortarbeitet, bis das Leibesgerüst und mit ihm das Leibesleben zusammenbricht. Der Plur. בְּשָׂרִים kommt nur hier vor; Böttcher §. 695 sagt daß er den ganzen Körper bezeichne, aber auch בֶּשֶׂר bezeichnet nicht den halben, בְּשָׂרִים ist das Surrogat eines Abstractums: die Leiblichkeit d. i. das Leibesleben in der Gesamtheit seiner Functionen und in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen. Ew. übers. Leiber, aber בֶּשֶׂר bed. nicht den Leib, sondern dessen Stoff, die beseelte Materie; eher ließe sich das arab. ابشار „leibliche, menschliche Wesen“ vergleichen, was aber (abgesehen davon daß dieser Plur. einer späten Sprachzeit angehört) den Parallelismus gegen sich hat. Ueber קִנְיָה (Eifersucht, Eifer, Neid, Aerger) hat schon Schultens das Richtige: *affectus inflammans aestu-*

que indignationis fervidus v. קִנְיָה קִנְיָה hochroth s. v. 31: *Wer den Niedrigen bedrückt, beschimpft dessen Schöpfer, und es ehrt Ihn wer mildthätig gegen den Dürftigen.* Z. 1 kehrt, etwas variirt, 17, 5^a wieder und das Verhältniß der Begriffe in 31^b ist wie 19, 17^a, wonach וּמַכְבִּיר Prädicat und הוֹיֵן אֲבִיִּין Subj. (Symm. Targ. Hier. Venet. Lth.), nicht umgekehrt (Syr.), הוֹיֵן also nicht 3 *pr. Po.* (LXX), sondern *part. Kal* (wofür 21^b das *part. Po.* מְהוֹיֵן). Die Prädicate הִרָה עֲשָׂרָה (s. über das Perfekt Ges. §. 126, 3) und וּמַכְבִּיר folgen einander nach dem Schema des Chiasmus. עֲשָׂרָה hat bei der ersten Sylbe, auf welche der Ton zurückgegangen, *Munach* und bei der zweiten das הֶעֱמִידָה-Zeichen (s. *Thorath Emeth* p. 21) wie z. B. auch מוֹיֵשֶׁר 17, 14 und אָהָב 17, 19. Die Begründung der dem Armen schuldigen Schonung und Milde aus der Gemeinsamkeit Eines Schöpfers und dem Respekte vor der den Stempel Gottes tragenden Persönlichkeit ist ganz im Geiste der Chokma, welche wie im Jahvetum dem Gemeinreligiösen so im Nationalgesetz dem Humanen zugewendet ist (s. S. 34 der Einl.). Ebenso lautet Iob 31, 15., vgl. auch 3, 9 des vielfach im Spruchbuch wurzelnden Jacobusbriefs. Ein neutest. Seitenstück zu 31^b ist Mt. 25, 40.

Auch noch v. 32 enthält ein Stichwort mit מ, paart sich aber akrostichisch mit dem darauf folg. Spruche. v. 32: *Trifft ihn Unglück, so*

wird umgestoßen der Gottlose, aber getrost bleibt in seinem Sterben der Gerechte. Wenn neben רָשָׁע von רָצָה die Rede ist, läßt sich dies ebensowol von bösem Sinn und Thun (Koh. 7, 15) als von schlimmem Widerfahrnis (z. B. 13, 21) verstehen. LXX (und wie sie auch Syr. Targ. Hier. Venet.) zieht hier das Erstere vor, dreht aber, um straffen Parallelismus zu erzielen, בְּמוֹתוֹ um und macht בְּחַיָּוֹ daraus, noch dazu das Verh. von Subj. und Prädicat umkehrend: ὁ δὲ πεποισμένος τῇ ἐκείνου ὁσιότητι (Syr.: darauf daß er keine Sünde hat, Targ.: wenn er stirbt) δίκαιος. Aber kein Schriftwort preist in so widerwärtiger Weise die Selbstgerechtigkeit an, auch dieses nicht, denn das V. חסה bez. nirgends Selbstvertrauen und ist mit Ausnahme zweier Stellen Richt. 9, 15. Jes. 30, 2., wo es mit בָּצַל verbunden ist, überall die ausschließliche (s. Ps. 118, 8 f.) Bezeichnung des in Gott sich bergenden Vertrauens, auch ohne בָּה' wie hier und Ps. 17, 7. Der Parallelismus bestimmt uns aber, בְּרֵעֵתוֹ nicht zu übers.: ob seiner Bosheit, sondern dem בְּמוֹתוֹ gemäß mit Luther: in seinem Unglück d. i. wenn ihn solches trifft. Ebenso sagt Jeremia 23, 12 von den Sündern seines Volkes: בְּאֶפְלֶה יָרָחֵי in dem Tiefdunkel werden sie hingestoßen (Ni. v. רָחַח = רָחַח), und vollständig gleichen Ged. enthält 24, 16: die Gottlosen stürzen hin בְּרֵעֵה im Unglück. Falsch Ew.: In sein Unglück gestoßen wird der Frevler — wozu da das Fürwort? Das V. רָחַח bed. häufig ohne Zusatz „über den Haufen stoßen“ z. B. Ps. 35, 5. 36, 13. Der Gottlose wird in seinem Unglück über den Haufen gestoßen, oder er fühlt doch in dem Schlimmen das ihn trifft die Ankündigung des verhängnisvollen Stoßes, wogegen der Gerechte in seinem Sterben, also selbst inmitten des Aeüßersten getrost ist, näml. in Gott, in den er sich birgt. So verstanden, meint Hitz., paßt der Spruch nicht für eine Zeit, in der man noch nicht an Unsterblichkeit, noch keine Auferstehung glaubte. Aber auch schon als hierüber keine Offenbarung ergangen war bargen sich die Frommen sterbend in Jahve, den Gott des Lebens und des Heils — denn in Jahve war für das Israel des A. B. Anfang Mittel und Ende des Heilswerks beschlossen¹ — und ihm sich gläubig anheimgebend, ihren Geist in seine Hand deponirend (Ps. 31, 6), entschliefen sie obwol ohne explicites Wissen doch nicht ohne Hoffnung eines ewigen Lebens. Auch der ruhiger gewordene Iob bekennt 27, 8 ff., daß zwischen dem Sterben des Gottentfremdeten und des Gottesfürchtigen nicht allein ein äußerlicher, sondern ein tiefinnerlicher Unterschied sei, und gerade die Chokma lenkt den Blick ins Jenseits himmelwärts 15, 24 und hat das inhalts- und entscheidungsvolle Wort אֱלֹהִים Unsterblichkeit erfunden 12, 28., welches wie ein Morgensonnenstrahl die Nacht der Scheôl durchbricht. v. 33: *In des Verständigen Herzen ruht die Weisheit, aber im Innern der Thoren (befindlich) macht sie sich kund.* Die meisten Uebers. wissen sich in 33^b nicht zu finden. LXX (und nach ihr Syr.), auch wie es scheint Aq. Theod., flicken οὐ ein; das Targ. verbessert die Peschitto,

1) s. meine Biblisch-prophetische Theologie (1845) S. 268 vgl. Biblische Psychologie (1861) S. 410 und Psalmen (1867) S. 52 f. und anderwärts.

indem es אָנלֶר einflickt (so daß 12, 23. 13, 16. 15, 2 sinnverwandt wären). Und Abulwalid erkl.: im Innern der Thoren geht sie in die Brüche, Euchel sogar: taumelt sie umher, aber das sind erträumte Bedd., auf Misverstand der Stellen beruhend, in denen ירֶה zu fühlen bekommen und היִרֶה zu fühlen geben (abstrafen) bed. Mit Recht bleibt Kimchi bei der Einen gesicherten Wortbed., wonach Venet. μέσον δὲ ἀφρόνων γροσθίσεται. Ebenso ist auch des Hier. Uebers.: *et indoctos quosque (quoque) erudiet* vermittelt, indem er das *Und wird offenbar unter den Narren* (Lth.) nicht bloß wie ChBMich. nach dem Satze *opposita juxta se posita magis elucescunt*, sondern von einem diesen heilsamen Offenbarwerden versteht. Allerdings kann בָּקֶרֶב unter = im Bereiche bed. 15, 31., aber wenn wie hier und z. B. Jer. 31, 33 בקרב mit בלב wechselt und wenn von חֲכָמָה בקרב wie 1 K. 3, 28 die Rede ist, so bed. בקרב nicht innerhalb, sondern im Innern des oder der Betreffenden. Hienach erkl. schon der Talmud *Mezia* 85^b richtig mit Vergleichung des landläufigen Sprichworts: אֶסְתִּירָא בִלְגִינָא קִישׁ קִישׁ קִירָא ein Stater in einer Flasche schreit Kisch Kisch d. h. macht viel Geklapper. Im Herzen des Verständigen ruht die Weisheit d. h. verhält sich schweigsam und still, indem sich der Verständige durch diesen Besitz persönlich beglückt fühlt, ihn immer mehr zu vertiefen trachtet und nach innen wirken läßt, wogegen Weisheit, im Innern der Thoren befindlich, sich kund macht: sie vermögen die Weisheit, die sie zu besitzen wähnen, oder den Theil von Weisheit, den sie wirklich sich zu eigen gemacht, nicht bei sich zu behalten, sondern denken wie es bei Persius heißt: *Scire tuum nihil est nisi scire hoc te sciat alter*. Ihr Bischen Weisheit gibt sich zu wissen, sie discreditiren und vergeuden es (statt auf dessen Vermehrung bedacht zu sein) durch aufdringliches prahlerisches Schwatzen.

Ein Spruchpaar über Staat und Staatsoberhaupt. v. 34: *Gerechtigkeit bringt eine Nation empor, und der Völker Schimpf ist die Sünde*. Die hebr. Sprache ist reicher an Synonymen des Volkes als die deutsche: גֹּוִי (wie außerbiblisch מַיִי Wasser, גִּוִי Lieblichkeit gebildet, v. גִּוִיָּה von innen nach außen sich ausdehnen, vgl. zu 9, 3 גִּוִיָּה, 10, 13 גִּוִי) ist dem Sprachgebrauch nach wie *natio* das Volk als von gleichem Ursprung aus angeschwollene Masse, und גֵּם 28^a (v. עִם עִם binden) das Volk als durch gemeinsames Gesetz zusammengehaltener Verband; לָאֵם (v. לָאֵם verbinden) ist der Volkshaufe und wechselt bald mit גֹּוִי Gen. 25, 23 bald mit גֵּם v. 28. Absichtlich steht in unserem Spruche zwar לָאֵמִים im Plur., nicht aber גֹּוִי, mit dessen Plur. גֹּוִיִּם sich zu leicht die Vorstellung des außerisraelitischen Völkertums verbindet, der Spruch meint ohne Unterschied alle Völker, auch Israel (vgl. zu Jes. 1, 4) nicht ausgeschlossen. Ueberall bestätigt die Geschichte den Satz, daß nicht die numerische, nicht die kriegerische, nicht die politische, auch nicht die geistige und sogenannte civilisatorische Größe die wahre Größe eines Volkes ist und die Hauptbedingung seiner Zukunft als einer aufwärts gehenden bedingt, sondern dies daß in seinem privaten, öffent-

lichen, internationalen Leben הַיְיָקָה d. i. nach dem Willen Gottes, nach der Norm des sittlich Rechten gerichtetes Handeln herrscht und gilt; Recht, gute Sitte und Frömmigkeit sind es, die einem Volke eine ehrfurchtgebietende Stellung sichern, wogegen חַטָּאת Sünde, näml. herrschende und mehr begünstigte und gepflegte als im Bewußtsein der sittlichen Aufgabe des Staats bekämpfte, der Völker Schimpf ist d. h. sie vor Gott und nicht oberflächlich und schief urtheilenden Menschen heruntersetzt und auch thatsächlich herunter bringt. רוּמָם emporbringen ist nach Jes. 1, 2 vgl. 23, 4 zu verstehen und הַרְוִימָם zu punktiren, mit *Munach* der vorletzten Sylbe, auf die der Ton zurückgegangen, und dem הַעֲמִידָה -Zeichen beim *Zere* der letzten; Ben-Naftali punktirt ohne Tonrückgang הַרְוִימָם . In 34^b sind all die Auslegungs-Kunststücke (von Nachmani bis Schultens) zu verwerfen, welche הַרְוִימָם wie Venet. ($\text{\textit{\text{ἐλκος δὲ λαὸν ἀμαρτία}}$) in seiner herrschenden hebr. Bed. fassen. Es hat hier wie schon Lev. 20, 17 (nicht aber Iob 6, 14) die Bed. des syr. ܡܫܬܠܐ *opprobrium*, des targumischen הַסְדָּה oder häufiger הַסְדָּה , wie unter den jüd. Ausll. von Chanan'el und Raschbam erkannt worden ist. Daß dieses הַסְדָּה dem Mischlestyl nicht fremd ist, zeigt das im Sinne von ܡܫܬܠܐ gebrauchte הַסְדָּה 25, 10. Das gleichbed. syr. ܡܫܬܠܐ *invidere, obtrectare* beweist, daß diese Verbalstämme von der ܡܫܬܠܐ *stringere*, engl. *to strike* (s. Psalmen S. 77 unt.) gebildet sind. Schon an sich läßt sichs einiger-

maßen begreifen, wie הַסְדָּה , ܡܫܬܠܐ , ܡܫܬܠܐ die Bed. heftiger Liebe und durch Vermittelung der mit heftiger Liebe verbundenen Eifersucht die Bed. des Misgönnens und zwar des Vorwürfmachens und des Beneidens gewinnen kann; noch deutlicher aber wird es, wenn man den Wurzelbegriff *stringere* bei der Bed. des Liebens als auf das Subj., bei den Bedd. des Beschimpfens und Neidens als vom Subj. aus auf Andere bezogenen denkt. Ew. (§. 51^c) vergleicht ܡܫܬܠܐ und ܡܫܬܠܐ (*chasra*) in der Bed. *carpere* und andererseits ܡܫܬܠܐ in der Bed. „sich anschließen“, aber ܡܫܬܠܐ bed. nicht sich anschließen (s. zu Ps. 2, 12) und statt *carpere* ist *stringere* der wurzelhaftere Begriff, vgl. *stringere folia ex arboribus* (bei Cäsar) und *stringere* (vermindern, vergeuden) *rem ingluvie* (bei Horaz). LXX hat an u. St. ܡܫܬܠܐ (28, 22) Abstrich, Abminderung, Abnahme statt ܡܫܬܠܐ gelesen; das Quidproquo ist nicht schlecht, der Syr. acceptirt es und des Hier. *miseros facit*, Luthers *verderben* ist dieser LA entsprechender, als der überlieferten, welche Symm. richtig $\text{\textit{\text{ὀνειδος}}}$ übers. v. 35: *Des Königs Gunst wird einem vernünftigen Diener, und sein Grimm trifft den schandbaren*. Ueber die Gegensätze ܡܫܬܠܐ und ܡܫܬܠܐ s. zu 10, 5 vgl. 12, 4. Der Nominalsatz 35^a kann sowol bed.: des Königs Gunst hat (besitzt) als: sie wird zutheil einem einsichtigen Diener; die Wortstellung ist letzterer Umsetzung günstiger. In 35^b bestimmt sich das Geschlecht des Verbuns attractionell nach dem Präd., wie auch bei anderer Wortstellung Gen. 31, 8. Iob 15, 31. Ew. §. 317^c. Und „sein Grimm“ ist s. v. a. Gegenstand desselben, vgl. 22^b. 13, 18 und im Allgemeinen S. 218 unt. Aus 35^a ܡܫܬܠܐ zu ergänzen

ist bei der syntaktischen Verschiedenartigkeit der Sätze unstatthaft. Luthers Uebers. geht nur scheinbar von dieser irrigen Voraussetzung aus.

Wir fassen nun 15, 1—6 zusammen, eine Gruppe, die mit einem Spruch über Gutes und Böses, welches die Zunge anrichtet, beginnt und mit einem Spruche über Besitztum, in welchem Segen und kein Segen ist, schließt. XV, 1: *Eine linde Antwort beschwichtigt Zornglut, und ein kränkend Wort ruft Zorn hervor.* Absichtlich steht im 2. Gliede das allgemeine Wort für Zorn (זֶרַח vom Schnauben durch die Nase 14, 17), im 1. aber das den Zorn höchsten Grades bezeichnende

(חַיִּי חַמֵּם v. חַמָּה veru. חַמֵּם glühen, wie חַיִּי v. חַמָּה): eine sanfte linde

Antwort wendet Zorneshitze (*excandescitiam*), macht sie rückgängig, vgl. 25, 15. Das *Dagesch* in חַיִּי folgt der Regel des דְּחִיק d.h. der engen Verbindung eines auf betonten חַיִּי, חַיִּי, חַיִּי auslautenden Wortes mit dem folgenden (*Michlol* 63^b). Ebendasselbe sagt der lat. Reimspruch: *Frangitur ira gravis Quando est responsio suavis.* Die entgegengesetzte Wirkung bringt חַיִּי-חַמֵּם hervor, was nicht ein unwillig Wort

(Ew.) bed., denn חַמֵּם ist nicht mit عَضِب Zorn zu vergleichen (Umbr.),

sondern mit عَضِب Einschnelden, Verletzen, Kränken (Hitz.), so daß also חַיִּי-חַמֵּם im Sinne von Ps. 78, 40 gemeint ist: ein Wort das Kränkung verursacht (LXX λυπηρός, Theod. πονηρός), der Bed. nach nicht: ein zum Zorne reizendes (Ges.), aber allerdings der Wirkung nach, denn ein kränkend Wort „macht aufsteigen Zorn“. Wie man vom Zorne חַיִּי „er wendet sich“ sagt (z. B. Jes. 9, 11), so umgekehrt חַיִּי „er steigt auf“ Koh. 10, 4. Die LXX hat vor 1^{ab} noch eine dritte Zeile: ὁργῇ ἀπόλλυσι καὶ φρονίμους, welche Syr. durch Voranstellung der wiederholten Zeile 14, 32^b zu einem Distich gestaltet, dem man sofort die Gewaltigkeit seiner Entstehung ansieht. Die in v. 1 empfohlene πραότης σοφίας (Jac. 3, 13) führt auf v. 2: *Der Weisen Zunge zeigt tüchtig Wissen, und der Thoren Mund sprudelt Narrheit aus.* Wie חַיִּי Jes. 23, 16 wacker harfnen und חַיִּי 30, 29 rüstig einherschreiten bed., so חַיִּי-חַמֵּם meisterlich wissen und hier wo von der Zunge die Rede ist, welche nur werkzeugliche Bez. zum Wissen hat: tüchtiges Wissen zu Tage fördern (vgl. 7^a). In 2^b übers. LXX στόμα δὲ ἀφρόνων ἀναγγέλλει κακά. Hitz. schließt daraus daß sie חַיִּי wie 28^b gelesen und bevorzugt diese LA, aber sie übers. auch 13, 16. 14, 18. 26, 11 חַיִּי mit κακίαν, indem sie das unverstandene Wort sich durch Combination mit חַיִּי enträthselte, und 12, 23 sogar mit ἀπάτης, indem sie חַיִּי (v. חַיִּי) vor sich zu haben meint. v. 3: *Allerorten sind die Augen Jahwe's, beobachtend Böse und Gute.* Die Verbindung des Du. חַיִּי mit dem Plur. des keinen Dual zulassenden Eigenschaftsworts ist wie 6, 17 vgl. 18. Z. 1 ist aber ein Satz für sich, welchem Z. 2 die nähere Bestimmung beifügt, wie sich erweisend die Augen Gottes überall sind oder, wie der Chronist 2 Chr. 16, 9 nach Sach. 4, 10 sagt, auf der ganzen Erde umherschweifen, näml. mit spähemdem Blicke schauend Böse und Gute (חַיִּי an sich halten und beobachten, vgl. ἐπιβλέποντες

Sir. 23, 19) d. i. die Menschen durchschauend, ob sie böse oder gut sind, und sie scharf im Auge behaltend, so daß nichts was sie vornehmen ihm entgeht. Diese allgegenwärtige Augenzeugenschaft, dieses Allwissen Gottes hat eine schreckende, aber auch eine tröstliche Seite. Der Spruch will vorerst warnen, darum stellt er die Bösen voraus. v. 4: *Lindigkeit der Zunge ist ein Lebensbaum, aber Falschheit an ihr ist Verwundung am Geiste* (schlägt dem Geiste Wunden). Ueber מַרְפָּא s. zu 12, 18 und über פִּלְגָה zu 11, 3: letzteres leiten wir mit Fl. v. סִלָּה umkehren, verkehren ab, aber nicht in der Bed. „Ungestüm *asperitas*, inwiefern ungestüme Rede einem aufgewühlten Meere gleicht“, sondern Verkehrtheit *perversitas* (Venet. λογότης) als Gegens. der Wahrhaftigkeit, der Aufrichtigkeit und des Wolmeinens. Lindigkeit eignet der Zunge, wenn sie alles was sie dem Nächsten sagt, sei es Belehrung oder Zurechtweisung oder Warnung oder Tröstung, ohne Schroffheit, Heftigkeit, Aufdringlichkeit in einer Weise sagt, in welcher es am leichtesten und sichersten Eingang findet, weil er den guten Willen, die herzliche Theilnahme, die der eignen Unvollkommenheit sich bewußte Demut durchfühlt. Solche Lindigkeit ist ein Lebensbaum, dessen Früchte das Leben erhalten, das kranke heilen, das gebeugte aufrichten. Hienach ist auch שֶׁבֶר בְּרוּחַ von der Wirkung zu verstehen, welche von Schiefheit oder Falschheit, die der Zunge anhaftet, auf Andere ausgeht. Fl. übers. *asperitas autem in ea animum vulnerat* und bem.: „שֶׁבֶר בְּרוּחַ abstr. pro concreto. Das V. שֶׁבֶר und das davon abgeleitete *n. verbale* للمجاز d. h. um die Bed. tropisch zu wenden die Präp. בְּ regieren, wie arab. كسر بقلبي er hat mir das Herz gebrochen (*opp.*

جبر بقلبي), vgl. בפניו 21, 29., s. *De Glossis Habichtianis* p. 18.; doch kommt es auch mit dem Acc. Ps. 69, 21 und entsprechendem Genit. vor: שֶׁבֶר רִיחַ Jes. 65, 14.“ Jedenfalls ist nicht Brechung (tiefe Verwundung) am eignen Geiste, sondern an dem des Nächsten gemeint. Richtig Lth.: *Aber ein Lügenhaftige* (näml. Zunge) *macht hertzleid* (anderwärts: *eyn falsche betrübt das gemuete*), Eichel: falsche Zunge ist gemüthverwundend und der Fürther Uebers. vom J. 1844: Falschheit auf derselben ist ein Bruch ins Herz. Nur der Curiosität halber seien zwei andere Deutungen von 4^a und 4^b erwähnt: Heilmittel der Zunge ist der Lebensbaum d. i. die Thora (*Erachin* 15^b) und: Verkehrtheit an ihr erleidet Zusammenbruch durch einen Windhauch, nach dem Sprichwort: כל שיש בו גסות רוח קימעה שוברתו Einen windig aufgeblasenen Menschen bricht ein Bischen Wind¹ (was Meïri zur Wahl gibt, s. auch Raschi, welcher רִיחַ vom Gerichtssturm versteht). LXX übers. in 4^b einen andern Text: ὁ δὲ συντηρῶν αὐτὴν πλησθήσεται πνεύματος; aber das hier vorausgesetzte רִיחַ יִשְׂבַּע kann nicht „Geistes voll werden“, eher: „Wind satt zu essen bekommen“ bed. Anders Syr. Trg.: und wer von seiner Frucht isset wird gesättigt (hebr. וְאֵכֶל מִפְּרִי יִשְׂבַּע) — ein

1) s. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 176., wo die Fassung eine etwas andere ist.

Versuch, bei der LA יִשְׁבֵּעַ einen sprachrichtigen Gedanken herzustellen, aber auch einen solchen, gegen welchen wir den masoretisch überlieferten Text nicht hingeben. v. 5: *Ein Narr verschmäheth seines Vaters Zucht, wer aber auf Zurechtweisung achtet, wird klug.* Man kann mit gleichem Rechte übers.: *der handelt klug (nach 1 S. 23, 22) als: der wird klug (nach 19, 25).* Wir ziehen mit Hier. Venet. Lth. gegen LXX Syr. Trg. das Letztere vor, weil so ohne Zweifel das נָצַר 19, 25 gedacht ist; der Gegens. ist Ersterem günstiger. Es ist beides wahr, daß der welcher Rüge beachtet nicht allein gescheid ist, sondern auch mittelst Nachachtung gescheid wird. Vgl. zur 1. Zeile 1, 7 nebst 1, 30 und zur zweiten 13, 1. Lth. übers. *Der Narr lestert . .*, aber von den Bedd. des Schmähens (eig. *pungere*) und Verschmähens überwiegt hier doch wol die zweite. v. 6: *Das Haus des Gerechten ist eine große Schatzkammer, aber durch Frevler-Einkommen geschieht Verstörung.* Der Gegens. zeigt, daß הֶסֶן hier nicht Kraft oder Macht bed. (LXX Syr. Trg. Hier. Venet.), was überh. dieses Derivat des V. הָסֵן nie bed., sondern Vorrat, Fülle an Besitz, Wolstand (Lth.: *In des Gerechten Haus ist Guts genug*), in diesem Sinne (vgl. 27, 24) sich nicht zu dem arab.

حَصَن fest, befestigt s. (aram. הֶסֶן מִסֵּעַ) stellend, sondern zu خزن hinterlegen, aufspeichern, wov. unser „Magazin“, aus dem arab. مخزن

entstanden. Zwar könnte הֶסֶן auch wie הָיָל in die Bed. des Vermögens übergegangen sein, und wirklich bed. הֶסֶן im Jüdisch-Aramäischen auch besitzen und das Aphel אֶהְסֵן in Besitz nehmen (χαταίειν), aber der constante Gebrauch des N. הֶסֶן in der Bed. Vorrat mit dem Nebengriff der Hinterlegung z. B. Jer. 20, 5 und des נִהְסֵן, welches Jes. 23, 18 neben נֶאֱסַר geradezu „magazinirt werden“ bed., spricht dafür daß הֶסֶן auf den Grundbegr. *recondere* zurückgeht und von הָסֵן, הֶסֶן u. a. Derivaten dem Grundbegriff nach zu unterscheiden ist. Man fasse בֵּית nicht mit Fl. Brth. Zöckl. als Acc.: im Hause (vgl. בֵּית 8, 2) oder gar präpositionell wie *chez* = *casa*, sondern: „das Haus des Gerechten ist ein großer Vorrat“ ist s. v. a. die Stätte eines solchen. Dagegen geschieht durch Frevler-Einkommen Verstörung. Unmöglich kann נֶעְפָּרָה das Haus zum Subj. haben (Loewenst.), denn בֵּית ist allüberall Mase. Deshalb faßt schon Abulwalîd, welchem Kimchi und mit ihm Venet. (ὄλεσθρος) folgt, נֶעְפָּרָה als Subst. n. d. F. des mischnischen נֶבֶרְכָה Teich, vgl. נֶבֶרְכָה peremtorisches Gericht, und will man nicht das ב von נֶבֶרְכָה löschen (LXX nach der zweiten Uebers. dieses doppelt übersetzten Distichs, Syr. Targ.), so bleibt nichts übrig als נֶעְפָּרָה entw. als substantivirtes Neutrum zu fassen: Verstörtes = Verstörung (vgl. solche participiale Nmm. wie מוֹסְרָה, מוֹנֶקָה, bes. aber נֶסְכָּה 2 Chr. 10, 15 Gewendetes = Wendung, Schickung) oder als impersonelles neutrisches Passiv: es wird verstört = geschieht Verstörung wie נֶשְׁפָּרָה Ps. 50, 3: es wird gestürmt = es toset Sturm. Frevler-Einkommen hat Verstörung zur Folge, denn der Gewinnstüchtige, welcher auch unrechtmäßigen betrügerischen Erwerb nicht scheut, verstört sein Haus בֵּיתוֹ v. 27 (s. über

עבר 11, 29). Weit entfernt, das Haus zu bereichern, ist solcher Erwerb die Ursache von eitel Verstorung. LXX in ihrer ersten Wiedergabe dieses Zweizeilers liest in 6^a בְּרִבּוֹת צָדִיק (ἐν πλεοναζούσῃ δικαιοσύνῃ) und in 6^b וּבְהַבּוּיָא רָשָׁע נֶעְכָּר (und samt den Früchten wird der Gottlose ausgerottet ὁλόρῳζοι ἐκ γῆς ἀπολοῦνται), indem sie zugleich, wie Lagarde erkannt hat, עבר mit עקר (wurzeln, privativ: entwurzeln) wechselt.

Eine zweite Reihe welche mit einem Spruche von der Macht menschlicher Rede anhebt und mit Sprüchen von Segen und Unsegen im Besitztum schließt. v. 7: *Der Weisen Lippen streuen Erkenntnis aus, dem Herzen der Thoren aber fehlt die Richtung.* Unmöglich kann לֹא-כֵן von רָצוּ (dispergunt, nicht רָצוּ 20, 28 φυλάσσουνσι wie Symm. übers.) abhängiger zweiter Objektsacc. sein: das Herz der Thoren aber Unrichtiges (Hitz. nach Jes. 16, 6), denn wozu wären dann bei den Weisen die Lippen, beim Thoren das Herz genannt? Auch wird לֹא-כֵן nicht οὐχ οὕτως (alter griech. Anonymus, Hier. Trg. Venet. Lth.) bed.: mit dem Herzen des Thoren steht es viel anders als mit dem Herzen der Weisen, welches Erkenntnis um sich her verbreitet (Zöckl.), denn nicht Herz und Herz, sondern Lippen und Herz werden einander entgegengehalten. Besser LXX οὐκ ἀσφαλῆς und noch besser Syr. לֹא כַאֲרִינִי (lo kinin). Wir haben zu 11, 19 gesehen, daß כֵּן als Participialadj. stehend = bestehend, standhaltig, oder auch aufrecht stehend = richtig d. i. recht gerichtet oder die rechte Richtung habend bed.; כֵּן-צִדִּיקָה hieß dort richtig sich verhaltende und also echte Gerechtigkeit. Was liegt nach 7^a über das Herz der Thoren zu sagen näher, als daß ihm die Empfänglichkeit für die Erkenntnis abgeht, welche auszustreuen (und wohin anders als in die Herzen der Menschen) die Lippen der Weisen bemüht sind? Der Thoren Herz ist nicht richtig, es hat nicht die rechte Richtung, ist schief und verschoben, hat keinen Sinn für Weisheit und was von Weisen ausgeht findet deshalb bei ihm weder Würdigung noch Eingang. v. 8: *Der Gottlosen Opfer ist ein Greuel Jahve's, der Rechtschaffenen Gebet aber ist sein Wolgefallen.* Obgleich vom Gebete der Gottlosen das selbe gilt, was hier von ihrem Opfer, und vom Opfer der Rechtschaffenen was hier von ihrem Gebete gesagt wird (s. 28, 9 und vgl. Ps. 4, 6 mit Ps. 27, 6): so ist es doch nicht Zufall, daß hier (Z. 1 = 21, 27) den Gottlosen das Opfer, den Rechtschaffenen das Gebet als Aussage-Gegenstand beigegeben wird. Das Opfer als materielle und gesetzlich gebotene Leistung veräußerlicht sich noch weit eher zum todten Werk, als das im Wort, dem unmittelbarsten Ausdruck der Persönlichkeit, sich vollziehende freie Gebet, welches, obgleich gesetzlich nicht geboten, weil dem Menschen als solchem natürlich, die Seele aller Opfer sein soll, und die Chokma ist wie die Psalmodie und Prophetie angesichts des zum *opus operatum* erstarrten Ceremoniendienstes dermaßen von der Erkenntnis der Incongruenz der thierischen und pflanzlichen Opfer mit ihrem Zwecke durchdrungen, daß ein Spruch wie „der Rechtschaffenen Opfer ist Gott angenehm“ nirgends vorkommt und, wenn er vorkäme, ohne ausdrücklich

und unausweichbar auf das gesetzliche Opfer bezogen zu sein, eher nach Ps. 51, 18 f. als nach ebend. v. 20 f., eher nach 1 S. 15, 22 als nach Ps. 66, 13—15 zu verstehen sein würde. זָבַח, welches auf den Altar kommende, grobentheils zu einer Opfermahlzeit verwendete Opfer bed. (vgl. 7, 14), ist hier allgemeiner Name des blutigen und *per synecdochen* überhaupt des in äußerer Darbringung bestehenden gesetzlichen Opfers. Das in der Opferthora heimische לַרְצֵן Lev. 1, 3 ist hier wie Ps. 19, 15 auf das Gebet übertragen. Der Grundged. des Spruchs ist der, daß gottgefälliges Opfern, gottgefälliges (erhörliches 15, 29) Beten von dem Verhältnis des Herzens und Lebens des Menschen zu Gott abhängt. Ein anderer Spruch mit dem Stichwort הוֹצֵבֶת v. 9: *Ein Greuel Jahve's ist der Weg des Gottlosen, aber wer der Gerechtigkeit nachjagt, den liebt er.* Weg heißt die Lebensrichtung und Lebensweise. מִרְדָּה ist die Steigerung von רָדָה 21, 21 und kann selbstverständlich wie *in bonam* so auch *in malam partem* (11, 19 vgl. 13, 21) gesagt werden. Ueber die Form יִרְדָּה

(arab. يَرْهَبُ zu schreiben) mit ruhendem Hamza s. Fleischer in DMZ. XV, 382. v. 10: *Schlimme Züchtigung trifft den der die Bahn verläßt, wer Zurechtweisung haßt wird sterben.* Die Bahn, so absolut, ist die gottgefällige rechte (2, 13), deren Verlassen sich mit dem Tode bestraft, weil sie die zum Leben führende ist (10, 17). Und was den sie Verlassenden trifft, heißt מִקָּרַע *castigatio dura*, um damit zu sagen, daß wer Zurechtweisung nicht mag, wer sie widerwillig abweist, sie zuletzt in Gestalt peremptorischer Strafe wider Willen über sich ergehen lassen muß. Die schlimme Lection (vgl. Jes. 28, 19^b) ist eben der Tod, welchem der verfällt welcher keine Zucht annahm 5, 23., der leibliche Tod; dieser aber als Zornesverhängnis, was er nach 14, 32 für den Gerechten nicht ist. v. 11: *Untervelt und Abgrund sind Jahve gegenwärtig, um wie viel mehr die Herzen der Menschenkinder!* Ein Syllogismus *a minori ad majus* mit אֵלֶּה בִּי (LXX πῶς οὐχὶ καὶ, Venet. μᾶλλον οὐν) wie 12, 31 (s. dort).¹ Mit אֲבִדֹן verhält es sich wie mit τάρταρος (vgl. τάρταρου 2 P. 2, 4: in den τάρταρος hinabstürzen), welches das Tiefunterste des Hades (תְּהוֹמֹת אוֹר אוֹר oder תְּהוֹמֹת שָׁאֵל), dann aber auch den Hades überhaupt bez. Wenn אֲבִדֹן und מָוֶת verbunden werden Iob 38, 22 und wenn אֲבִדֹן das Parallelwort zu קָבֵר Ps. 88, 12 oder auch zu שְׂאֵל ist wie in der unserem Spruche gleichartigen Stelle Iob 26, 6 (vgl. 38, 17): „Nackt ist Scheol ihm gegenüber und keine Decke hat Abaddon“: da ist אֲבִדֹן allgemeiner Name der Unterwelt, eingeschlossen das Grab d. i. den innerirdischen Ort, welcher den Leib des Todten aufnimmt wie das tiefer gelegene Todtenreich seine Seele.

1) Im Rabbiniſmus heißt dieſe Schlußform קַל וְחָמֵר (Leichtes und Schweres gegen einander gehalten) und דִּין (Urtheil, näml. aus Prämiſſen, alſo Schluß) אַתָּה עָשִׂה. Statt des bibliſchen כִּי אֵלֶּה בִּי ſagt die ſpätäre Sprache כָּל־שֶׁנֶּאֱמַר (alles ſpricht dafür daß es ſo iſt), עַל־אֲנִיחָה בְּמִה וְכַמֶּה (um vieles mehr), אֵינִי לֵדֵן (gilt da nicht der Schluß) oder auch קַל וְחָמֵר (*a minori ad majus* = *quanto magis*), ſ. den hebr. Römerbrief S. 14.

Wo aber wie hier und 27, 20 שְׂאִיל und אֲבִירִין beisammen stehen, verhalten sie sich zu einander wie ἄδης und τάρταρος oder ἄβυσσος Apok. 9, 11.: אֲבִירִין ist da die unterste Hölle, der Ort des tiefsten Untergangs, der äußersten Verlorenheit. Die Schlußfolgerung, die der Spruch zieht, geht von der Voraussetzung aus, daß es im Bereiche des Creatürlichen nichts Abgeschlosseneres und in weiterem Abstand von dem Wesen und der Offenbarungsstätte Gottes Befindliches gibt, als die Tiefe und zumal die unterste Tiefe des Todtenreichs. Wenn nun doch Gott dieses in seinem ganzen Umfange sich gegenüber hat d. h. wenn es sich, ihm überschaubar und durchschaubar, in seinem Sehbereiche befindet (נִגְדָה *acc. adv.: in conspectu* v. נִגְדָה *eminere, conspicuum esse*) — denn er ist auch in der Unterwelt gegenwärtig Ps. 139, 8 — so werden ihm doch um so viel eher die Herzen der Menschenkinder offenbar sein, die schon aus ihren Aeüßerungen rückschlußweise erkennbare Innerlichkeit der auf der Erde droben verkehrenden und sich bethätigenden Menschen! Der Mensch durchschaut den Menschen und auch sich selbst nie vollkommen, der Herr aber kann das Herz ergründen, die Nieren prüfen Jer. 17, 10. Was das sagen will, gibt auch unser Spruch zu verstehen, indem er den Menschenherzen nichts Geringeres als die unterirdischen jenseitigen Tiefen entgegenhält. v. 12: *Nicht liebt der Spötter daß man ihm Zurechtweisung ertheile, zu Weisen mag er nicht hingehn.* Der die Handlung abrupt bezeichnende *inf. abs.* kann ebensowol die Stelle des Obj. wie hier (vgl. Iob 9, 18. Jes. 42, 24) als des Subj. (25, 27. Iob 6, 25) einnehmen. Ebenso mit Dativobj. ist הוֹכִיחַ 9, 7 construiert. Ueber den Wahrscheinlichkeitsschluß, der sich aus Stellen wie 15, 12 und 13, 20 für die Weisheitspflege in Israel ergibt, s. Einl. S. 32. Statt יָלֵךְ lesen wir 13, 20 (vgl. 22, 24) יָאֵר, indem יָאֵר יָלֵךְ mit jemandem verkehren, Eines Weges mit jem. gehen bed. (Mal. 2, 6 vgl. Gen. 5, 24., aber nicht 2 S. 15, 22., wo mit Keil zu übers.: das Volk mehrte sich zunehmend bei d. i. auf Seiten Absaloms), wonach LXX auch hier: μετὰ δὲ σοφῶν οὐχ ὁμιλήσει. Der Religions- und Tugendspötter vermeidet die Kreise der Weisen, weil er es nicht liebt, sich seine Behandlung des Heiligen verweisen, sich seiner Versündigung an der Wahrheit überweisen zu lassen: er ist lieber da wo seine Frivolität Beifall und Erwiderung findet. v. 13: *Ein frohes Herz macht das Antlitz heiter, aber bei Weh des Herzens ist gebrochener Mut.* Sowol der Gesichtsausdruck des Menschen als der geistige Habitus des Menschen ist durch den Zustand des Herzens bedingt. Ein fröhliches, sei es durch erfreuliche Erlebnisse gehobenes oder mit dem was ihm beschieden zufriedenes, Herz macht das Gesicht טוֹב, was schön oder freundlich, hier aber wolaussehend = heiter bed. (denn טוֹב ist allgemeinste Bezeichnung dessen was einen sinnlich oder geistig angenehmen Eindruck macht), dagegen verbindet sich mit Weh des Herzens (עֲצָבָה Constr. v. עֲצָבָה 10, 10., wie חֲטָאָה = חֲטָאָה v. חֲטָאָה) ein geschlagener, zerschlagener, niedergeschlagener Geist: die geistigen Functionen des Menschen sind gelähmt; das Selbstvertrauen, ohne welches energisches Handeln nicht möglich, ist erschüttert; er erscheint entmutigt, wobei רִיחַ als die

Macht des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, לֵב aber wie unser „Gemüt“ als die Einheit des Denkens und Wollens und also als Sitz der Grundstimmung gedacht ist, welche die geistleiblichen Lebensäußerungen des Menschen bestimmt oder doch, ohne ganz niedergehalten werden zu können, sich ihnen mittheilt. Das לֵב von יָדַעַצְבָר ist ähnlich wie 15, 16 f. 16, 8. 17, 1 im Sinne des Beisammen- oder Miteinanderseins gemeint, so daß יָדַעַצְבָר nicht in Subj. und Präd. auseinandergenommen zu werden braucht: der Nerv des Nominalsatzes steckt in dem לֵב wie z. B. auch 7, 23 (um sein Leben ist d. h. es handelt sich um sein Leben). Anderwärts ist der zerschlagene Geist wie das gebrochene Herz s. v. a. das heilsam an sich selbst verzagende und zur Aufnahme der Gnade bereitete, und umgekehrt wie hier sagt Koheleth 7, 3., daß das Herz bei finsterer Miene sich wolbefinden kann, indem Trübsal eine heiligende Kraft hat. Hier aber handelt es sich um die allgemeine psychologische Wahrheit, daß das Leibes- wie Geistesleben des Menschen seinen Regulator am Herzen hat und daß der Zustand des Herzens der Erscheinung und Thätigkeit des Menschen seinen Stempel aufprägt. Die Uebers. des יָדַעַצְבָר mit „gepreßter Odem“ (Umbr. Hitz.) ist unmöglich: der Athem kann nicht ein geschlagener heißen. v. 14: *Des Verständigen Herz sucht Erkenntnis, und der Mund der Thoren treibet Narrheit.* Lth. faßt יָדַעַצְבָר als Metapher für regieren, aber mit solchen ethischen Begriffen ist es Metapher für angelegentlich auf etwas bedacht s. (s. 13, 20), wie رَعَاةٌ und رَعَى, gefissentliches sorgsames Achten auf etwas bed. Mit Recht folgt kein Uebers. dem *Chethib* פִּנִי, welches Schult. Hitz. Ew. Zöckl. bevorzugen; das Präd. kann dem פִּנִי nach semitischer Regel im Fem. des Sing. vorausgehen 2 S. 10, 9 vgl. Job 16, 16 *Chethib*, aber nicht im Masc. des Sing. folgen; übrigens werden dem Antlitz Wirkungen seines Blickes und Anblickes zugeschrieben, nicht aber geistige Functionen wie hier vielmehr dem Munde d. h. dem durch ihn sprechenden Geiste. Absichtlich steht in der Antithese der Mund. Das Herz ist innen im Menschen und der Mund außen, und während jenes gibt und nimmt, ist dieser ein immer nur verausgabender. In 18, 15., wo aus dem antithetischen Zweizeiler ein synonyme gemacht ist, steht neben dem aneignenden Herzen das vernehmende Ohr. פִּנִי ist nicht Adj., sondern Genit. wie צִדִּיק 28^a (opp. יָשָׁר). 16, 23. Der φιλοσοφία des Verständigen ist die μωρολογία der Thoren entgegengesetzt. LXX übers. καρδία ὀρθῇ ζητεῖ αἰσθησθαι (vgl. 14, 10 καρδία ἀνδρὸς αἰσθητική); sie gebraucht dieses Wort eigentümlich hellenistischem Sprachgebrauch nach für דַּעַת von erfahrungsmäßigem Wissen. v. 15: *Alle Tage des Leidenden sind böse, aber wer fröhlichen Herzens hat immer Festmahl.* Ueber פִּנִי s. 21^b. Es heißt so der den ein Unglücksfall oder deren mehrere äußerlich und innerlich deprimirt haben. Wenn ein solcher von noch so vielen Glücksgütern umgeben ist, welche das Leben erheitern und verschönern können, so ist sein Leben doch Tag für Tag ein trauriges, weil mit jedem Tage sich das Gefühl des Wehe's das ihn drückt erneuert; wer dagegen wolgemuten Herzens ist (genit. Ver-

bindung wie 11, 13. 12, 8), der (will sagen: dessen Leben) ist ein Gastmahl, ein Festgelage immerfort (nicht מְשֻׁתָּה, wie auch punktirt sein könnte, sondern מְשֻׁתָּה und מְשֻׁתָּה also *adv.*, denn Adj. ist es nirgends, erst die nachbiblische Sprache sagt מְשֻׁתָּה für מְשֻׁתָּה). Hitz. (und mit ihm Zöckl.) integrit 15^b: und eines Herzensfrohen (Tage) sind . . Andere ergänzen לו (vgl. 27, 7^b), aber unsere Uebers. will das nicht gut heißen. Wir haben hier wieder ein Beispiel jener Attribution (arab. *isnâd*), bei welcher das Attribuirte (*musnad*) eines logischen Subj. (des *musnad ilêhi*) ein Zustand (حال) ist und also der Sprechende dieses nicht an sich, sondern dessen Zustand im Sinne hat: der innerlich Wolgemute ist Gelage immerdar d. h. der Zustand eines solchen ist wie ein fortwährendes Gelage. Das wahre und wirkliche Glück eines Menschen bestimmt sich also nicht nach äußeren Dingen, sondern nach dem Zustande des Herzens, an welchem trotz der anscheinend glücklichen Lage ein geheimer Kummer nagen und welches trotz äußerlich kümmerlicher Lage zufrieden, getrost und in Gott fröhlich sein kann. v. 16: *Besser wenig bei Furcht Jahve's als großer Vorrat und Friedlosigkeit dabei.* Die beiden ב übers. LXX richtig mit μετά, sie bez. wie 13^b. 16, 8. Jes. 61, 8 das Haften des einen im andern und also die Verbundenheit. Wie מְהוּמָה (sonst wildes Durcheinandertoben im Zustande äußerster Verwirrung) bei Hab und Gut gemeint ist, zeigt Ps. 39, 7: es ist ruheloses habgieriges Sorgen und Mühen als Gegens. der aus Gottesfurcht hervorgehenden Zufriedenheit und Genügsamkeit, das geräuschvolle wilde stürmische Laufen und Jagen des Mammons knechts; Theod. übers. das Wort an u. St. wie Aq. und Symm. anderwärts mit Wörtern, die dem syr. יַעֲנִיחָא Freßgier oder Unersättlichkeit entsprechen (φαγέδαινα = φαγάνα oder ἀχορτασία). v. 17: *Besser ein Gericht Kohl und Liebe dabei, als ein gemästeter Ochs zusammen mit Haß.* Mit בִּי wechselt hier שָׁם, welches von Sachen wie Personen (8, 27) bei etwas dabei sein bed. Beide haben *Dag. forte conj.*, vgl. dagegen Dt. 30, 20. Mi. 1, 11. Dt. 11, 22., die Punctuation schwankt wenn das erste der zwei Wörter auf ה־ endigendes *n. actionis* ist. Das Gericht (Portion) heißt אֶרְרָה, was LXX und andere Griechen ξενισμός Bewirthung übers. und also von dem Maße des einem zugereisten Gaste Vorzusetzenden verstehen, viell. richtig, denn das bei Ges.-Dietrich verglichene أَرَّخ (datiren, bestimmen) ist s. v. a. رَخ, ein Denom. vom

Namen des Mondes. Liebe und Haß sind je nach Umständen die Gesinnung des Bewirthenden oder die wechselseitige der Theilnehmer, der Geist der Familie: *Cum dat oluscula mensa minuscula pace quietâ, Ne pete grandia lautaque prandia lite repleta.*

Zwei von je zwei verschiedenen Menschenklassen handelnde Sprüche mit gleich anlautenden Stichworten der je 2. Zeile (וארה, וארך). v. 18: *Ein jähzorniger Mann erregt Zwistigkeit, und ein langmütiger beschwichtigt Hader.* Variationen von 18^a sind 28, 25^a und 29, 22^a — das Pi. אֶרָה kommt nur diese drei Mal in der RA אֶרָה מְדוֹן vor, גִּרֵּי reiben, also: reizen, sinnverwandt aber wurzelversch. v. עִירֵר erregen

10, 12 und הִרְרָה entzünden 26, 21., vgl. שָׂרָה 6, 14. Ueber הִרְרָה s. 15, 1.; wir nennen einen solchen Menschen einen Hitzkopf, aber die biblische Anschauung setzt (ausgen. das B. Daniel) den Kopf nirgends mit geistig-psychischen Vorgängen in Verbindung (Psychol. S. 254). Ueber אָרָה אִסִּים s. 14, 29.; LXX (welche diesen Spruch in Uebers. und dahinter einer Variation enthält) übers.: μακρόθυμος δὲ καὶ τὴν μέλλουσαν καταπραύνει d. h. (wie Syr. es wiedergibt) er dämpft den Streit in seinem Entstehen, so daß er nicht zum Ausbruch kommt. Aber es ist beides wahr: daß der Langmütige, welcher sich nicht so leicht zum Zorne fortreißen läßt, den Streit, den man mit ihm anknüpft oder in den er hineingezogen wird, besänftigt, als daß er dem Streite zuvorkommt, indem er herausfordernder verletzender Behandlung leidenschaftslose Ruhe (אָרָה אִסִּים Koh. 10, 4) entgegensetzt. v. 19: *Der Weg des Faulen ist wie verzäunt mit Dornen, aber die Bahn der Rechtschaffenen ist gepflastert.* Hitz. vermißt zwischen צָצַל und יָשָׁרִים den Gegensatz und setzt statt des Faulen den Wütherich צָרִיךְ ein. Aber ist denn der Faule יָשָׁר? Der Gens. ist freilich kein contradictorischer, aber der Faule ist ja eben ein nicht rechtschaffen Arbeitender, ein Mensch der es an der Erfüllung der gemeinmenschlichen Arbeitspflicht und seiner besonderen Berufspflicht fehlen läßt. Der Weg eines solchen ist כְּמַשְׁשֵׁה הָרָק gleich einer Verzäunung mit Dornen (v. הָרָק / חָרָק spitz, scharf s., verschieden v. حَقْ umgeben und in der Bed. mit dem Blick fixiren denom. v. حَقَّقَة Augapfel), so daß er nicht vorwärts kommt und überall Hindernisse und Schwierigkeiten sieht, welche ihn, den Arbeitsscheuen, Willenschlaffen und gern sein Nichtsthun Beschönigenden, zurückschrecken; dagegen ist die Bahn derer welche treu und redlich ihres Berufes warten und ihr Berufsziel verfolgen kunststraßenartig erhöht, so daß sie unaufgehalten und schnell vorwärts kommen (כְּמַלִּיחָה / סֵלַךְ aggerare, vgl. Jer. 18, 15 mit Jes. 49, 11 und oben 4, 8 סֵלַסֵל, welches in der palästinischen Volkssprache noch im 2. Jahrh. unerloschen war Rosch ha-schana 26^b).

Mit einem Spruche aus dem Pflichtbereich des vierten Gebotes hat diese Samlung salomonischer Sprüche 10, 1 angehoben und 13, 1 einen zweiten Haupttheil begonnen; jetzt kennzeichnet ein ebensolcher Spruch den Anfang eines dritten Haupttheils. Daß der Herausgeber sich dessen bewußt ist, zeigt die Gleichartigkeit der Sprüche 15, 19. 12, 28., welche dem Lösungs-Spruche vom בֶּן הַכֹּהֵן vorausgehend den Schluß des ersten und zweiten Haupttheils bilden. Wir fassen in diesem neuen Abschnitt vorerst v. 20—23 zus., worin, abgesehen von v. 22, das יְשׁוּמָה des ersten fort klingt. v. 20: *Ein weiser Sohn erfreut den Vater, und ein Thor von einem Menschen verachtet seine Mutter.* Z. 1 = 10, 1. Die genit. Verbindung בְּסִיל אָדָם (hier und 21, 20) ist nicht superlativisch (Brth.), sondern wie פָּרָא אָדָם Gen. 16, 12., dieses: ein Mensch von Wildesel-Art, jenes: ein Mensch von Thoren-Art, der das Exemplar eines solchen unter Menschen ist. Pietät, in williger Unterordnung sich bethätigend, ist Weisheit und das Gegentheil ausnehmende Thorheit. v. 21: *Narrheit*

ist Freude dem des Verstandes baar, ein vernünftiger Mann aber schreitet gerade vorwärts. Ueber *הַסֵּר־לֵב* s. zu 6, 32 (vgl. *lebīb*, welches im Samaritanischen „herzlieb“, im Syrischen „beherzt“, im Arab. und Aethiop. *cordatus* verständig bed.); zu *אִישׁ הַבִּינָה* 10, 23 und zu *רִשָּׁר* mit Acc. des Weges, hier des Gehens, 3, 6 (nicht aber 11, 5., wo nicht der Gehende selbst Subj. ist). Dem Gegensatz zufolge ist der Sinn von 21^a ein etwas anderer als 10, 23., wonach die Sünde dem Thoren wie ein Kinderspiel ist. Hier ist *אֶלְלֵר* allerlei vom geraden Wege des Guten und insbes. der Berufspflicht abziehende Narretei und Alfanzerei — diese macht dem Thoren Freude, er läßt sich dadurch von dem Ernst und der Treue pflicht- und berufsmäßiger Arbeit abziehen und vergeudet damit Kraft und Zeit, wogegen ein Mann von Verstand, welcher die Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit solchen Tands und solcher Possen erkennt und widerwärtig findet, gerade Richtung des Gehens einhält d. h. ohne sich durch dergleichen anziehen und aufhalten zu halten geradewegs d. i. pflichtgetreu auf sein Berufsziel zuschreitet. *לִבָּר* ist Acc. wie 30, 29. Mi. 6, 8. v. 22: *Fehlschlagen Entschließungen wo keine Besprechung, wo aber der Berather viele kommen sie zu Stand*. Andererseits ist es auch wahr, was das Sprichwort: „So viel Köpfe so viel Sinne“ und: „Viel Rath ist Unrath“ und andere dergleichen sagen. Aber eine Sittenregel kann es doch nicht werden, sich nicht berathen zu lassen um nicht irre zu gehen, wogegen es eine Sittenregel ist und bleibt, nicht starrsinnig dem eignen Herzen (Köpfe) zu folgen und nicht hartnäckig auf eignem Willen zu bestehen und nicht in Weisheitsdünkel die eignen Entwürfe für unverbesserlich und erhaben über alle Prüfung zu halten, sondern den Rath einsichtiger und aufrichtiger Freunde zu hören und zumal da wo es sich um nicht bloß für die eigne Person, sondern für das gemeine Beste wichtige Angelegenheiten handelt nicht bloß Einen Urtheilsfähigen, sondern deren Viele zu Rathe zu ziehen. Nicht bloß der Organismus des modernen Staats, sondern schon die mosaische Gliederung des israelitischen Volksgemeinwesens mit seinem repräsentativen Gerüste, mit seinen Collegien und Rathversammlungen ruhte auf der anerkannten Richtigkeit und Wichtigkeit des 11, 14 ausgesprochenen und hier verallgemeinerten Satzes. *פָּרַר הָיָר inf. abs. Hi. v. פָּרַר* zerbrechen mit folg. Acc. steht hier wie *הָפִיךָ* 12, 7 statt des Finitivs: Es gehen in die Brüche Gedanken *irrita fiunt consilia*. *סֹר* (= *רִסֹּר*, vgl. *נִסֹּר* Ps. 2, 2) bed. eig. Zusammengedrängtsein für den Zweck ge-

heimer Mittheilung und Besprechung (vgl. *ساور* sich dicht andrängen =

heimlich mit jem. reden). LXX: Unausgeführt lassen ihre Pläne *οἱ μὴ τιμῶντες συνέδρια*, wörtlicher Symm. *διασχεδάζονται λογισμοὶ μὴ ὄντος συμβουλίου*. *הָקִים* hat nach Jer. 4, 14. 51, 29 *מַהֲשִׁבֹּת* zum Subj. LXX (überdies *ברב* in *בלב* verderbend) Syr. Trg. flicken *עֲצָה* (19, 21) als Subj. an. v. 23: *Freude hat der Mann an rechter Antwort seines Mundes, und ein Wort zu seiner Zeit wie schön!* Wenn wir *מַעֲנֶה* nur „Antwort“ übersetzten, so klänge 23^a wie ein Lob der Selbstgefälligkeit, aber die Sprache gebraucht es von wirklichem Entsprechen (29, 19), von

angemessener Entgegnung (Iob 32, 3. 5), von treffender Antwort (vgl. 28^a. 16, 1). Ist es einem gelungen, in seiner Gegenrede den Nagel auf den Kopf zu treffen, so hat er seine Freude daran (שָׂמַח בְּשִׁמְחוֹ nach שִׂמְחוֹ z. B. 23, 24), und mit Recht, denn die Gegenrede gelingt nicht immer, ein solcher Treffer, der nach Umständen Mund stopfend oder auch wie ein Mundkuß (24, 26) wirkt, ist wie ein Glückswurf, ist eine Gabe von oben. Die synonyme Parallelzeile mißt das Treffende nicht an dem zu Beantwortenden, sondern mit verallgemeinertem Gesichtskreis an der Zeitgemäßheit; עֵת (= עֵתָה v. עָתִיד) ist hier „die durch die Regeln der Weisheit (Moral) bestimmte, ethisch richtige, schickliche Zeit“ (v. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 48), vgl. עַל-אֶפְתָּי (von Lth. zu seiner Zeit übersetzt) 25, 11. Zu מֵה-נִיב vgl. 16, 16; es liegt beides drin: daß ein solches Wort, an sich wolbeschaffen und wolgelungen, auch willkommen, wolthuend und von heilsamer Wirkung ist.

Vier Sprüche von grundverschiedenen Endgeschicken. v. 24: *Einen Weg des Lebens aufwärts geht der Einsichtsvolle, auf daß er entgehe der Hölle unten.* Der Weg des Lebens ist Einer 5, 6. Ps. 16, 11 (wo trotz des fehlenden Artikels der Begriff logisch determinirt ist), obwol in sich selbst eine Vielheit von אֲרָחוֹת bildend 2, 19.; „einen Weg des Lebens“ in der Uebers. ist s. v. a. einen Weg welcher Weg des Lebens ist. לְמַעַל aufwärts (wie Koh. 3, 21., wo in der Zweifelfrage, ob der Geist des Menschen bei seinem Tode aufwärts fahre, doch schon Erkenntnis der Alternative und ebendeshalb ein Erkenntnisfortschritt liegt) gehört, wie das parallele מַשְׁאוֹל מָצָה zeigt, zu אֲרָץ חַיִּים als virtuelles Adj.: einen Weg des Lebens der aufwärts führt. Und das לְ von לְמַשְׁכֵּל ist das der Zugehörigkeit, aber nicht als ruhender Besitz (es eignet ihm ein solcher), sondern als persönliche Thätigkeit wie in לֵךְ לֵךְ er hat eine Reise = er macht eine Reise, befindet sich auf der Reise 1 K. 18, 27.; denn לְמַצֵּן סוֹר ist nicht bloß wie לְסוֹר 13, 14. 14, 27 Ausdruck des Ziels und Erfolgs, sondern des subjektiven Zwecks d. i. der Absicht und setzt also ein mit dieser Absicht geschehendes Thun voraus. Das A. T. kennt den Himmel d. i. die Stätte der Offenbarung Gottes in Liebesherrlichkeit noch nicht als Aufenthalt seliger Menschen; der Weg der Sterbenden geht nach alttest. Vorstellung abwärts in die Scheôl, aber die Entrückungen Henochs und Elia's sind Thatfachen, welche, die Möglichkeit einer Ausnahme constatirend, die düstere Monotonie jener Vorstellung durchbrechen. Und wie bei den Griechen die Mysterien ἡδυστέρας ἐλπίδας pflegten, so weist in Israel die Chokma die Liebhaber der Weisheit verheißend aufwärts und beginnt das Dunkel der Scheôl durch den vorerst nur als Ahnung und Räthselwort hervortretenden neuen großen Gedanken eines Lebens der Unsterblichkeit, also einer ζωῇ αἰώνιος zu lichten 12, 28 (Psychol. S. 407 ff.). Der Begriff der שְׂאוֹל schlägt damit den Weg einer Wandelung ein: der Sammelort alles diesseits Lebendigen beginnt zum Strafort der Gottlosen zu werden 7, 27. 9, 18., der aufwärts εἰς τὴν ζωὴν und der abwärts εἰς τὴν ἀπώλειαν führende Weg (Mt. 7, 13 f.) treten in diametralen Gegensatz. v. 25: *Das Haus der Stolzen reutet Jahve aus, und er stellt fest den*

Grenzstein der Wittwe. Die in רָחֵם 2, 22 (vgl. 14, 11^a) unbenannte Macht der Vergeltung wird hier in רָחֵם יְהוָה (so mit *Mercha* und nachfolgendem *Pasek* ist zu punktiren) mit Namen genannt. רָחֵם ist die verkürzte Futurform, welche der höhere Styl z. B. Dt. 32, 8 auch als Indicativ gebraucht — eine syntaktische Thatsache, welche Hitzigs Correctur וְרָחֵם überflüssig macht. Es ist die von den יָאִים (LXX ὕβριστων) verrückte Grenze des Grundbesitzes der Wittwe gemeint. Der agrarische Besitz war in Israel durch strenge Verpönung des Verrückens der Grenzsteine gesichert (Dt. 19, 14. 27, 17) und sowol die Chokma (22, 28. Iob 24, 2) als die Prophetie (z. B. Hos. 5, 10) schärfen die Unverletzlichkeit des Grenzrechts ein, als dessen Schirmherr hier Jahve selbst erscheint. v. 26: *Ein Greuel Jahve's sind böse Gedanken, aber als rein gelten wolmeinende Reden.* Nicht persönlich (Lth.: *Die anschlege des Argen*), sondern neutrish ist רָע gemeint wie 2, 14 und in אֲשֶׁר רָע 6, 24 (vgl. pers. *merdi niku* Mann des Guten = guter Mann), s. Friedr. Philippi, Status Constr. S. 121. Gedanken, welche böser Art und böser Abzweckung, besonders (was das Parallelglied nahe legt) böser Gesinnung und Absicht gegen Andere sind, sind Gotte ein Greuel, rein dagegen, näml. in seinen Augen, welche Böses nicht ersehen können (Hab. 1, 13), sind אֲמָרֵי-נֶחֱם Worte der Huld und Menschenfreundlichkeit, die, wie nach 26^a hinzuzudenken, der Ausdruck ebensolcher Gedanken sind, also herzinnige wolmeinende Worte, deren Wirkung auf Seele und Leib dessen welchem sie gelten 16, 24 beschrieben wird. Syr. Trg. Symm. Theod. Venet. erkennen in וְיִתְחַוֶּה das Präd., wogegen LXX Hier. Lth. (der sich schließlich für die Uebers. *Aber tröstlich reden die reinen* entschieden hat) es als Subj. ansehen. Aber das wäre eine Attribution, welche über das Maß des Möglichen hinausgeht und wofür es אֲמָרֵים oder רְבִירֵי heißen müßte; auch fordert der Parallelismus, daß טַהוּרִים mit חֹסֶדְכָּם correspondire. Daraus ergibt sich auch für וְטַהוּרִים die Bez. auf das Urtheil Gottes, welches sich nach dem Beweggrund lauterer ungefärbter Liebe bestimmt; was aus solcher hervorgeht, das aber auch nur das ist rein, rein für Ihn und also auch an sich. v. 27: *Sein Haus verstört wer der Habgier fröhnt, wer aber Besenkungen haßt wird leben.* Ueber בָּצַע בָּצַע s. 1, 19 und über עֲבַר בֵּיתוֹ 11, 29., wo es Subj. ist, hier Obj. Eine Variation von 27^b ist 28, 16^b. בְּחֻמָּה sind hier Geschenke im Sinne von Koh. 7, 7., welche das Urtheil bestechen und nach Ansehn der Person umstimmen sollen. Die LXX schiebt von hier ab auf eine Strecke Sprüche dieses und das folg. c. 16 ineinander.

Ein Spruchpaar über Gerechte und Gottlose. v. 28: *Das Herz des Gerechten sinnt wie recht zu antworten, und der Mund der Gottlosen sprudelt Böses.* Statt לַעֲנוֹת träumt LXX (Syr. Targ.) אֲמִינוּת πιστοις; Hier. läßt den Text wie er lautet, übers. aber falsch *obedientiam* (v. עָנָה sich beugen); Meiri denkt an לַעֲנוֹת Wermuth, indem des Gerechten Herz den Jammer und die Nichtigkeit der Zeitlichkeit in sich bewege; Hitz. corrigirt wie die vorhergehenden drei Verse so auch diesen: das Herzen des Gerechten sinnt auf עֲנוּת, ein Plur. v. עָנָה, der

außer dieser Korrektur nicht existirt. Der Spruch wie er lautet ist in Feinheit des Ausdrucks und Schärfe der Entgegensetzung über solche Verpfuschungen erhaben. Statt des Gerechten könnte auch der Weise, statt der Gottlosen die Thoren (vgl. 2^b) genannt sein, der Dichter aber stellt den Gebrauch der Sprache hier unter den Gesichtspunkt der Nächstenpflicht. Da gilt von dem Gerechten, daß er nicht seiner Zunge den Zügel schießen läßt, sondern wie Lth. übersetzt hat: *Das hertz des Gerechten tichtet* (v. *dictare* wiederholt vorsagen, hier: sorgsam überdenken) *was zu antworten ist* oder vielmehr, da nicht מִה-לְפָנָיו gesagt ist: es sinnet darauf, recht zu antworten, denn daß die Sprache עַתָּה in in diesem prägnanten Sinn gebraucht, haben wir zu 23^a gesehen. Die Gottlosen dagegen sind ebenso vorschnell mit ihrem Munde als der Gerechte bedächtigen Herzens: ihr Mund sprudelt (*effutit*) Böses, indem sie gar nicht erst an ihr Herz die Gewissensfrage stellen, was in dem vorliegenden Falle recht und billig sei. v. 29: *Fern ist Jahve von den Gottlosen, aber das Gebet der Gerechten hört er*. Z. 2 Variation von 8^b. Von den Gottlosen ist Gott weit weg, näml. wie Polychronius bem.: *non spatii intercapedine, sed sententiae diversitate*, richtiger: seiner Gnadengegenwart nach — תָּלַץ מֵהֶם er hat sich ihnen entzogen Hos. 5, 6., so daß wenn sie auch beten ihr Gebet ihn nicht erreicht. Das Gebet der Gerechten dagegen erhört er — er ist ihnen in Gnaden nahe, sie haben Zugang zu ihm, er läßt ihre Bitten auf sich wirken und wenn er sie auch nicht immer nach ihrem Wortlaut erfüllt, so sind sie doch nie erfolglos (Ps. 145, 18).

Ein Spruchpaar über Auge und Ohr. v. 30: *Leuchten der Augen erfreut das Herz, eine gute Nachricht labt Mark und Bein*. Hitz. corrigirt auch hier: מִרְאָה עֵינַיִם das Sehen mit Augen, näml. nach langem Sehnen, und allerdings kann מִרְאָה עֵינַיִם nicht allein das was die Augen sehen (Jes. 11, 3), sondern auch dies daß die Augen sehen bed. Aber ist es wahr was Hitz. zur Rechtfertigung seiner Correctur sagt, daß מאור nirgends Licht oder Strahlen oder Lichtglanz, sondern Leuchte (*φωστήρ*) bedeute? Freilich freundlichen Anblick (Lth.) in objektivem Sinne (LXX *θεωρῶν ὀφθαλμοὺς καλὰ*), wie einen grünenden Garten oder einen durch die Landschaft sich hinziehenden Fluß (Raschi), kann מאור עֵינַיִם nicht bed., denn das wäre מִרְאָה מְאִיר עֵינַיִם, und „Lichtglanz den die Augen sehen“ (Brth.) meint die genit. Verbindung gewiß nicht: der מאור ist nicht den Augen sich außen darbietender, sondern wie in אֵין עֵינַיִם (Ps. 38, 11) u. dgl. der der Augen selber. Aber מאור bed. nicht allein den Lichtkörper, sondern auch die Beleuchtung Ex. 35, 14 u. ö., nicht allein das was (ὄ,τι) Licht-gibt sondern auch dies daß (ὅ,τι) Licht entsteht und vorhanden ist, so daß wir es hier wie Ps. 90, 8 die Lichthelle oder das Leuchten übersetzen können. Aber nicht Lichthelle der eignen Augen kann gemeint sein, von der umgekehrt zu sagen wäre, daß sie die Wirkung, nicht daß sie Ursache eines fröhlichen Herzens ist, sondern uns in Andern entgegentretende Lichthelle der Augen. Daß solche das Herz des ihrer Ansichtigen erfreut, gilt auch schon ohne vorhandene Wechselbeziehung von dem freudestrahlenden Gesichte,

denn für einen Menschen, dem nicht Selbstsucht das *χαίρειν μετὰ χαίρόντων* unmöglich macht, ist es in der That herzerfreuend, ein in Wahrheit recht fröhliches Gesicht zu sehen. Aber in Zusammenhalt mit 16, 15 liegt es näher, an ein liebestrahlendes Gesicht zu denken, ein Gesicht, auf welchem sich herzliche ihrer selbst frohe Liebe zu uns abspiegelt und welches sich, diesen Frohsinn uns selber mittheilend, in unserem Innern widerspiegelt. Die alte jüd. Auslegung versteht מאור עינים von Erleuchtung der Geistesaugen, wonach Eichel „klare Einsicht“ übers., aber schon Raschi bem., daß das nicht Worterklärung, sondern Midrasch sei. Daß in Z. 2 dieses synonymen Distichs שמועה טובה nicht *alloquium humanum* (Fl.) und nicht ein gutes Gerücht das man von sich hört (Ew.), sondern eine gute Nachricht bed., verbürgt 25, 25; שמועה könnte als neutrisches *part. pass.* das Vernommene bed., aber die Vergleichung von רשועה, שבויה, גבורה stempelt es zu einer Abstractbildung wie גאפיה, גרפה (גרילה), wonach LXX es mit *ἀκοή* (an u. St. *φήμη*) übers. Ueber das in Mischle beliebte דשן reichlich sättigen oder laben war schon zu 11, 25. 13, 4 die Rede. v. 31: *Ein Ohr das Lebenslehre höret hält im Kreise der Weisen auf.* Wie 6, 23 תוכחות מוסר auf Zucht abzielende Zurechtweisungen bedeutete, so hier תוכחת חיים Zurechtweisung die auf Leben d. h. nicht darauf wie man zu leben habe, sondern wie man zu wahren Leben gelange abzielt; Hitzigs חכם für חיים ist wieder ein Einfall der Verbesserungssucht. Ist nun der Sinn der, daß das Ohr, welches solche Lebenslehre gern vernimmt und willig aufnimmt, unter Weisen zu wohnen kommen d. h. daß ein solcher (denn און ist *synecdoche partis pro persona* wie Iob 29, 11) unter Weisen als einer ihres Gleichen seinen Aufenthalt haben wird *inter eos sedem firmam habebit usque annumerabitur* (Fl.)? Bei dieser Auffassung befremdet sowol die Härte der Synecdoche als die Umständlichkeit des Ausdrucks (vgl. 13, 20 רחכם). Dagegen entspricht dieser dem Ged., daß einer der sich gern sagen läßt was er thun und lassen müsse, um des Lebens theilhaftig zu werden, sich ebendeshalb am liebsten im Kreise der Weisen aufhält und da seine eigentliche Bleibstätte hat. Das „Nächtigen“ (לין verw. mit ליל, Syr. Trg. בויח, arab. بلس) ist auch sonst häufig Bezeichnung dauernden Verweilens z. B. Jes. 1, 21. בקרב ist hier anders gemeint als 14, 33 wo es „im Innern“ bedeutete. In LXX fehlt dieser Spruch, die übrigen Griechen aber haben tadellos übersetzend: οὗς ἀκοῶν ἐλέγχους ζωῆς ἐν μέσῳ σοφῶν ἀνλισθησεται. Ähnlich Syr. Trg. Hier. Venet. Lth., beide Auffassungen zulassend, aber, indem sie futurisch übers., die verheißende (Midrasch: יוכה לישב בישירת חכמים) näher legend als die charakterisirende.

Ein Spruchpaar mit dem Stichwort מוסר. v. 32: *Wer sich der Zucht entzieht misachtet seine Seele, wer aber Zurechtweisung hört erwirbt Verstand.* Sowol מוסר פורע als מואס נפשו ist bereits erklärt, jenes 13, 18 vgl. 1, 25., dieses zu 8, 36. נפש ist mehr als im späteren Sprachgebrauch עצמי sich selbst; es ist s. v. a. תירי (Iob 9, 21), denn die נפש ist das Einheitsband des Geistes- und Leibeslebens, Misachtung der Seele also Verwarlosung, Gefährdung, Preisgebung des Lebens, mit

Einem Worte: Selbsttödtung (10^b). Eine aus diesem Zweizeiler gezogene Variation ist 19, 8^a: „Wer Verstand erwirbt, liebt seine Seele“, wonach hier LXX ἀγαπᾷ ψυχὴν αὐτοῦ übers. לֵב erkl. der Midrasch: חַכְמָה שְׂמִימָה בִּלְב; das Rechte aber ist, daß לֵב nicht als formales Vermögen, sondern als bestimmungsgemäß wirksames und erfülltes gedacht ist. v. 33: *Die Furcht Jahve's ist Zucht zur Weisheit, und vor Ehre geht Demut her.* Man könnte in 33^a ה' יִרְאַתָּה auch als Präd. fassen: Furcht Jahve's Erziehungsmaxime und Erziehungsziel der Chokma, aber auch 1, 7. 9, 10 ist יִרְאַתָּה ה' Subj., und auch hier legt der Parallelismus Luthers *Die furcht des HErrn ist zucht zur Weisheit* näher: die Gottesfurcht, näml. die fort und fort geübte und bewährte, ist die rechte Schule der Weisheit, und Demut ist der rechte Weg zur Ehre. Aehnlich ist die Verbindung מוֹסֵר הַטֹּבֵל Zucht mit der sich Einsicht als ihre Folge verbindet 1, 3. Z. 2 wiederholt sich 18, 12 mit vorausgehender Antithese: Hochmut kommt vor dem Fall. Luthers: *Und ehe man zu ehren kompt, Mus man zuvor leiden* gibt eher עָנָה als עָנָה wieder. Der Syrer aber kehrt die Begriffe um: des Demütigen Ehre geht vor ihm her, wie auch ein griech. Anonymus: προπορεύεται δὲ ταπεινοῖς δόξα. Aber die δόξα kommt, wie obiger Spruch sagt, hinterdrein. Der Weg zur Höhe geht durch die Tiefe, die Tiefe der Demütigung durch Gottes Hand und, wie עֲנָה besagt, der Selbstdemütigung.

Vier Sprüche von Gott dem Allesbedingenden. XVI, 1: *Des Menschen sind die Vorentwürfe des Herzens, aber von Jahve kommt der Zunge Antwort.* Falsch verstehen Ges. Ew. Brth. 1^b von Erhöhung d. i. gewährender Erwiderung dessen was die Zunge wünscht; 1^a redet nicht von Wünschen und der Genit. nach מִנְהָה ist 15, 23. Mi. 3, 7 und auch hier kraft des Parallelismus *gen. subjecti*. Auf den rechten Sinn führt 15, 23., wonach eine treffende Antwort dem eine Freude ist, welchem sie gelingt: es gelingt nicht immer, für das was man im Sinne hat den angemessenen und wirksamen Ausdruck zu finden, es ist, wie dieser inhaltsverwandte Spruch sagt, eine Gabe von oben (δοθήσεται Mt. 10, 19). Da nun aber מִנְהָה weder das Entsprechendsein noch im Allgem. Ausdruck (Euchel) oder Vortrag (Loewenst.) bed. und die Bed. die das Wort 4^a hat hier nicht in Frage kommt: so hat man sich den welchen der Spruch im Auge hat als einen solchen zu denken, welcher Rede zu stehen, Bescheid zu geben oder überhaupt — da עֲנָה wie ἀμείβεσθαι nicht auf Wechselgespräch beschränkt ist — eine Aufgabe zu lösen hat, und zwar eine solche, welche Nachdenken fordert. Die Entwürfe (Projecte, Prämeditationen), die er da innerlich macht, heißen hier מַעֲרָכֵי־לֵב v. עֲרָךְ schichten, übereinanderlegen, metaphorisch vom Ueberlegen d. i. von der die Sache zerlegenden und zusammenordnenden Betrachtung. Diese die Lösung der Aufgabe, die Enträthselung des Problems bald so bald anders versuchenden Entwürfe sind, wie der Spruch sagt, Sache des Menschen; die Antwort aber, welche schließlich seine Zunge gibt und die hier dem prägnanten Sinne des מִנְהָה gemäß (s. zu 15, 23. 28) als rechte, treffende, wirksame gedacht sein will, also überh. die befriedigende Erwiderung der an ihn gestellten Anforderung kommt von

Gott. Es ist eine Erfahrungsthatsache, welche der Prediger, der Redner, der Schriftsteller und jeder Mensch, welchem Beruf oder Umstände ein wichtiges schwieriges Thema aufgeben, an sich erproben kann. Da jagen sich die Gedanken im Innern, Versuche werden aufgeworfen und wieder zurückgenommen, der Zustand des Herzens ähnelt dem des Chaos vor der Schöpfung. Wird aber endlich der rechte Gedanke und für ihn die rechte Fassung gefunden, so erscheint uns das Gefundene nicht als Selbsterfundenes, sondern als Gegebenes, wir stehen ihm mit dem Gefühl daß eine höhere Macht in unser Denken und Gestalten eingegriffen gegenüber, das Bekenntnis ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ (2 Cor. 3, 5) ist uns, sofern wir einen lebendigen Gott glauben, unausweichbar. v. 2: *Jeglicher Weg des Mannes ist rein in seinen Augen, aber Wäger der Geister ist Jahve.* Variationen sind 21, 2., wo רָשָׁר לִפְנֵי (der Wurzelbed. nach: in die Augen stechend d. i. hellglänzend, dann: makellos, rein, s. Fleischer zu Levy Chald. WB. 1, 424), לְבֹרָה für רְחוֹרָה und פְּלִדְרָה für פְּלִדְרָה, worauf hier ohne Synallage (denn כל bed. ja Gesamtheit) der Sing. des Präd. folgt wie Jes. 64, 10. Ez. 31, 15. Uebrigens vgl. zu 2^a 14, 12., wo statt des subjectivirenden בְּעֵינַי gleichbedeutendes לְפָנַי, und zu 2^b 24, 12., wo Gott חֵן לְבֹרָה heißt. Das V. חֵן ist eine secundäre Bildung v. חֵן (s. Hupfeld zu Ps. 5, 7) wie das in der Bed. damit zusammentreffende חֵן v. یَقِین (fest, gewiß s.), jenes durch

Vermittelung des reflexiven חֵן, dieses des reflex. اِتْقَان bed. regeln (v. *regula* Richtschnur), abmessen, wägen, hier nicht: in regelrechte Verfassung bringen (Theod. ἐδράζων *stabiliens*, Syr. Trg. חֵן, Venet. καταρτίζει, Lth. *allein der Herr macht das hertz gewis*), sondern: messen oder wägen und deshalb richtig werthen, genau kennen (Hier. *spirituum ponderator est Dominus*). Das Urtheil des Menschen über die Lebensrichtung, welche einzuschlagen er für gut befunden, unterliegt grobem und feinem Selbstbetruge, Gott aber hat Maß und Gewicht d. i. Mittel der Prüfung, um die Geister nach ihrem wahren sittlichen Werthe abzuschätzen; seine Kritik (vgl. *κριτικός* Hebr. 4, 12) geht auf den Grund, sein Urtheil ruht auf Erkenntnis des wahren Thatbestandes und schließt alle Täuschung aus, so daß also auch ein Mensch der Gefahr des Wahns nicht anders entgehen kann, als wenn er seinen Weg d. i. sein äußeres und inneres Leben in das Licht des Wortes Gottes stellt und sich die allesdurchleuchtende Prüfung des Herzenskündigers (Ps. 139, 23 f.) und gründliche, dem Ausfall dieser Prüfung entsprechende Selbsterkenntnis erbittet. v. 3: *Wälz' auf Jahve deine Werke, so werden glücken deine Gedanken.* Die Sprüche v. 1—3 fehlen in LXX, der Ausfall ist durch drei andere gedeckt, aber nur äußerlich, nicht dem Werthe nach. Statt לֵב lesen Syr. Trg. Hier. לֵב *revela*, wozu das mit לֵב (hier und Ps. 22, 9) wechselnde עַל Ps. 37, 5 vgl. 55, 23. 1 P. 5, 7 nicht paßt; richtig Theod. κύλισον ἐπὶ κύριον und Lth., obwol mit Verwischung des kühnen Bildes: *Befilh dem Herrn deine werck*. Die Werke sind hier nicht die beschafften Ex. 23, 16., sondern die auszurichtenden wie Ps. 90, 17 wo בִּינָה das Activ

zu dem יִרְכֹּנֵי hier, welches 4, 26 als Jussiv recht bestellt sein bedeutete, hier mit ך der Folge in der *apodosis imperativi*: zu Stande kommen und Bestand haben oder kurzweg: bestehen (vgl. 12, 3) als Gegens. des Mislingens oder Scheiterns. Wir sollen alle die Angelegenheiten, welche als Obliegenheiten auf uns lasten und uns wegen ihrer Schwere und Schwierigkeit beschwerende Sorge machen, auf Gott wälzen, dem nichts zu schwer und schwierig ist, der alle Schwierigkeiten überwinden, alle Verwickelungen lösen kann, so werden unsere Gedanken, näml. die auf die Zukunft unserer Berufserfüllung und unseres Lebensgeschicks bezüglichen, nicht unverwirklicht bleiben und hinfällig werden, sondern „zu Stand und Wesen, Zweck und Ziel“ kommen (Paul Gerhardt). v. 4: *Alles hat Jahve gemacht zu vorbedachtem Zwecke, und auch den Frevler zu dem Tag des Unglücks.* Ueberall sonst bed. מַעֲנֶה Antwort (Venet. πρὸς ἀπόκρισιν αὐτοῦ ihm zur Rechenschaft), was hier, zumal bei der Unbeschränktheit des כל, nicht paßt; Syr. Trg. übers. *obedientibus ei*, was sprachlich unmöglich, aber auch *propter semet ipsum* (Hier. Theod. Lth.) gibt zu 4^b kein rechtes Parallelglied und würde übrigens לְמַעַנֵּה oder לְמַעְנֵה heißen. Die Punctuation לְמַעְנֵה, welche eine über חֲאֹהֲלֵי Jos. 7, 21 u. dgl. noch hinausgehende Anomalie ist (vgl. פְּגַבְרָה Jes. 24, 2 und בְּצַרְרִי Esr. 10, 14), soll eben darauf hinweisen (Ew.), daß hier nicht das präpositionale לְמַעַן vorliegt, sondern ל mit dem Subst. מַעֲנֶה, welches freilich mit dem daraus verkürzten מַעַן (vgl. מַעַל, מַצַּר) der Herkunft und Bed. nach eins ist, gleichbed. mit dem weit-schichtigen arab. مَعْنَى Abzweckung, Intention, Zweck und Ziel und Sinn, v. عَنِ sich eine Sache gegenüberstellen, sie zum Gegenstand des Strebens machen. So z. B. schon Isaak Ibn Giat: לְמַעַן חֲפָצוֹ וּרְצוֹנוֹ und Kimchi: לְמַעַן שֶׁהוּא רֹצֶה בִּי. Hitz. beliebt לְמַעְנֶה, aber warum nicht lieber לְמַעְנֵה, denn nicht das will der Spruch sagen daß alles was Gott gemacht hat einem Zwecke dient (wobei man sich an die oft nur zu weit verfolgten Zweckbeziehungen des physikotheologischen Gottesbeweises erinnert), sondern daß Alles von Gott gemacht ist zu seinem d. i. einem von ihm vorbedachten Endzweck, daß die Welt der Dinge und des Geschehens unter dem Gesetze eines Planes steht, welcher in Gott seinen Grund und sein Ziel hat, und daß auch das Böse freier Wesen in diesen Plan aufgenommen und ihm dienstbar gemacht ist: auch den Bösewicht hat Gott zwar nicht als solchen, aber für das Böse sich entscheiden könnendes Wesen geschaffen, näml. in Absehn auf den יוֹם רָעָה d. i. Tag des Unglücks (Koh. 7, 14), welchen Gott über ihn kommen läßt, so seine Heiligkeit in Strafgerechtigkeit erweisend und also auch das Böse zum Mittel seiner Verherrlichung machend. Es ist ebender Ged., welcher Ex. 9, 16 mit Bezug auf Pharao zum Ausdruck kommt. Eine *praedestinatio ad malum* und zwar in supralapsarischem Sinne kann damit nicht gelehrt sein, denn dieses schauerhafte Dogma (*horribile quidem decretum*, fateor sagt Calvin selber) macht Gott zum Urheber des Bösen und zu einem Herrscher nach souveräner Laune und zerstört also den reinen Gottesbegriff. Was Paulus Röm. c. 9 mit Hinweis auf

Ex. 9, 16 sagen will ist dies, daß Pharaos Verhalten nichts war das den Willen Gottes nachgängig bestimmte, sondern daß der Wille Gottes überall das *antecedens* ist: es widerfährt Gotte durch des Menschen Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit nichts was ihn zu einem nicht schon seit ewig geplanten Handeln bestimmte, sondern auch ein solcher Mensch muß wider seinen Willen der Verherrlichung Gottes dienen. Der Ap. lenkt v. 22 ein und zeigt daß er den Factor menschlicher Selbstentscheidung anerkennt, aber eben als einen in Gottes Plan aufgenommenen: die freien Handlungen schaffen keine Situation, von welcher Gott überrascht und zu etwas genöthigt würde, was nicht ursprünglich von ihm selbst gewollt wäre. Das ist auch was obiger Spruch sagt: auch der Frevler hat seine Stelle in Gottes Weltordnung — wer den Rathschluß der Gnade an sich vereitelt, muß Gotte dazu dienen, *ἐνδεΐξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ* (Röm. 9, 22).

Hieran schließen sich drei Sprüche von göttlicher Strafe, Verstühnung (*expiatio*) und Versöhnung (*reconciliatio*). v. 5: *Ein Greuel für Jahve ist jeder Hochmütige, die Hand darauf: nicht ungestraft bleibt er*. Sprüche mit *הַיָּד עָלָיו* anhebend hatten wir schon 15, 9. 26. *גָּבַהַ* ist metaplastische Verbindungsform von *גָּבַהַ*, wogegen *גָּבַהַ* 1 S. 16, 7. Ps. 103, 11 das Hochsein wie *גָּבַהַ* die Höhe bed.; die dem *גָּבַהַ* unterliegende Form ist nicht *גָּבַהַ* (wie Ges. Olsh. schreiben), sondern *גָּבַהַ*. In 5^b wiederholt sich 11, 21^a. Mit *יָד יָדָא* wissen die Uebers. auch hier nichts Rechtes anzufangen. Fl.: *ab aetate in aetatem non (i. e. nullo unquam tempore futuro) impunis erit*. Das ist nächst der betheuernden Auffassung die verhältnismäßig beste. v. 6: *Durch Lieb' und Treue wird Schuld gesühnt, und durch Furcht Jahve's entgeht man dem Bösen*, wörtl. kommt (als Wirkung derselben) Meiden des Bösen (*יָרָא n. actionis* wie 13, 19) oder vielmehr, da das Böse hier seinen Folgen nach in Betracht kommt (14, 27. 15, 24), dies daß man dem Bösen entgeht. *יָרָא יָרָא* sind hier nicht *χάρις καὶ ἀλήθεια* Gottes (Brth.), sondern wie 20, 28. Jes. 39, 8 u. ö. als menschliche Verhaltensweisen gemeint. Das *ב* ist beidemale das mittelursächliche. Oder sollte wirklich weder gesagt sein, wodurch man zur Versöhnung der Sünde, noch wodurch man zur Meidung des Bösen gelangt, sondern vielmehr wo rechte Verehrung Jahve's und wo rechte Versöhnung der Sünde sei? So v. Hofmann, Schriftbew. 1, 595. Aber das *ב* von *בַּחֶסֶד* ist doch kein anderes als das von *בְּיָמֵינוּ* Jes. 27, 9. Es ist wahr, daß der Artikel von der Rechtfertigung gefälscht wird, wenn man gute Werke als *causa meritoria* in den Act der Rechtfertigung hereinnimmt, aber auch wir Evangelischen lehren ja, daß zwar die *fides quā justificat*, aber nicht die *fides quae justificat* werklos sei, und vom A. T. können wir nicht erwarten, daß es überall mit paulinischer Schärfe scheide was selbst Jacobus nicht auseinanderdenken will oder mag. Wie die Opferthora die Cappara in bestimmtester Weise an das Blut knüpft, aber zuweilen die ganze Opferhandlung bis zum priesterlichen Opfermahl Lev. 10, 17 als *לְכַפֵּר* dienend bezeichnet, so geschiehts auch auf allgemein ethischem Gebiet: der objective Grund der Versöhnung ist der Rathschluß Gottes, auf

welchen das Blut in typischem Opfer hinweist, und der Mensch wird dieser Versöhnung theilhaft, indem er bußfertig und gläubig Gottes rathschlußmäßiges Erbarmen ergreift, aber dieses Ergreifen wäre Selbstbetrug, wenn es Tilgung der Sündenschuld auf dem Wege der Zurechnung erlangen zu können meinte, ohne daß von da aus sofort auch Tilgung derselben auf dem Wege der Heiligung folgt, und darum schreibt die Schrift auch den guten Werken einen Antheil an der Sündensühne in weiterem Sinne zu, namentlich den Erweisungen dankbarer (Lc. 7, 47) und barmherziger Liebe (s. zu 10, 2), wie unser Spruch der Liebe und Treue, hierin übereinstimmig mit Prophetenworten wie Hos. 6, 6. Mi. 6, 6—8. Wer sich dessen bewußt ist, ein Gotte tiefverschuldeter Sünder zu sein, welcher nicht vor ihm bestehen kann, wenn er nicht gemäß seinem rathschlußmäßigen Erbarmen Gnade für Recht über ihn ergehen läßt, der wird sich dieses Erbarmens nicht getrösten können, sofern er nicht im Verhältnis zu seinen Mitmenschen Liebe und Treue zu üben sich befeißigt, und es wird sich, recht verstanden, im Hinblick auf die 5. Bitte des Vaterunsers und auf die Parabel vom unbarmherzigen Knechte des barmherzigen Königs sogar sagen lassen, daß die Liebe, welche des Nächsten Sünden zudeckt 10, 12., eine unsere eigne Schuld deckende oder sühnende Rückwirkung hat, denn „selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“ Daß Liebe und Treue als aus religiösen Motiven geübte Tugenden gemeint sind, zeigt 6^b, wonach man durch Furcht Jahve's dem Bösen entgeht — Furcht Jahve's ist Unterordnung unter den Gott der Offenbarung und Eingehen in die geoffenbarte Heilsordnung. v. 7: *Wenn Jahve Gefallen hat an eines Mannes Wegen, so söhnt er auch seine Feinde mit ihm aus*, eig. (denn הַשְׁלִים ist hier das Causativ des Transitivs Jos. 10, 1): er bewirkt daß sie Frieden mit ihm schließen. Wenn Gott an den Wegen eines Mannes d. i. an den Zwecken, die er verfolgt, und an den Mitteln, deren er sich bedient, Gefallen hat, so bekennt er sich zu dessen Bestrebungen in großen Erfolgen, an denen auch seine Feinde erkennen, daß Gott mit ihm ist (Beispiel: Gen. 26, 27 f.), so daß sie, ernüchtert und innerlich überwunden (Beispiel: 2 S. 19, 9 f.), ihre feindliche Stellung aufgeben und auf seine Seite treten. Denn wenn es offenbar wird, daß Gott sich zu einem Menschen segnend bekennt, so liegt darin eine Macht der Ueberzeugung, welche auch seine gehässigsten Gegner, angenommen nur die selbststüchtig sich verstockenden, entwaffnet.

Fünf Sprüche vom König nebst dreien von Gerechtigkeit im Handel und Wandel. v. 8: *Besser wenig mit Gerechtigkeit, als reiches Einkommen mit Unrecht*. Ebenso mit טוב מעט hob der sinnverwandte Spruch 15, 16 an. Auch רב תבואה Menge oder Größe der Einkünfte lasen wir schon 14, 4., dort von den Erträgen des Landbaus. „Unrecht Gut gedeiht nicht“, auch wird der Besitzer dessen nicht recht froh, weil Sünde daran klebt, die das Herz (Gewissen) beschwert und weil der Genuß, den es gewährt, durch die Verwünschungen der Benachtheiligten, die Seufzer der Bedrückten getrübt wird. Ueber allen andern Gewinn geht also ἡ εὐσέβεια μετ' ἀταρχείας (1 Tim. 6, 6). v. 9: *Des*

Menschen Herz überdenkt seinen Weg, Jahve aber lenkt seinen Schritt. Gleichen Sinnes mit dem deutschen „Der Mensch denkt, Gott lenkt“ und dem arabischen *el-^cabd* (הַעֲבֵד = der Mensch) *judebbir wallah jukaddir*, lat. *homo proponit, Deus disponit*, denn, wie Hitz. richtig bem., 9^b will nicht sagen, daß Gott seinen Schritt festigt (Venet. Lth. Umbr. Brth. Elst.), sondern daß er ihm die Richtung gibt (Hier. *dirigere*) — der Mensch überlegt hin und her (הַשֵּׁב Intens. v. הַשֵּׁב rechnen, bedenken), wie er das oder jenes anfangen und hinausführen wolle, aber seine Kurzsicht läßt Vieles außer Betracht, was Gott durchschaut, sein Calcul bringt manche Zufälligkeiten nicht in Anschlag, welche Gott fügt und der Mensch nicht vorhersehen kann — Erfolg und Ausgang sind also Gottes, und das Beste ist, daß man bei aller Ueberlegung sich ohne Selbstvertrauen und Vermessenheit der Führung Gottes anheimgebe, daß man seine Pflicht thue und das Uebrige mit Demut und Vertrauen Gotte überlasse. v. 10: *Orakelspruch ist auf des Königs Lippen — am Recht vergehe sich nicht sein Mund.* Der Satz 10^a ist Nominalsatz; מִן־כֶּסֶף als Subj. bedarf also eines distinctiven Accents, und das ist hier nach accentuologischer Regel und handschriftlichem Zeugnis (s. *Thorath Emeth* p. 49) nicht *Mehuppach legarme*, wie in unseren Drucken, sondern *Dechi* (מִן־כֶּסֶף). Nach Hieronymus' Uebers. *Divinatio in labiis regis, in judicio non errabit os ejus* und noch mehr nach Luthers: *Sein mund feilet nicht im Gericht* gewinnt es den Anschein, als ob dieser Spruch den König in seiner Amtsausübung für unfehlbar erklärte, und wirklich findet Hitz. (welchem Zöckl. folgt) hier die Unfehlbarkeit des theokratischen Königs ausgesprochen und zwar als gläubige Ueberzeugung, nicht bloß wie in *The king can not do wrong* als staatsrechtliche Fiction. Aber während diese staatsrechtliche Fiction auch dem israelitischen Recht nicht fremd ist, nach welchem der König nicht vor Gericht gezogen werden konnte, ist jene gläubige (abergläubische) Ueberzeugung eine reine Erdichtung. Denn so wenig das N. T. lehrt, daß der Papst als der legitime *vicarius* Christi infallibel sei *cum ex cathedra docet*, so wenig sagt irgendwo das A. T., daß der theokratische König, welcher wirklich der legitime *vicarius Dei* war, infallibel gewesen sei *in judicio ferendo*. Dennoch behauptet auch Ew., obiger Spruch lehre, des Königs Wort im Richterstuhle sei ein untrügliches Orakel, aber er stamme eben aus der ersten schönen Zeit des starken fleckenlosen Königtums in Israel und der allgemeinen ungetrübten Achtung vor ihm. Man darf nicht vergessen — sagt auch Dächsel mit v. Gerlach — daß diese Sprüche aus Salomo's Zeit sind, ehe es auch Söhne Davids auf dem Throne gegeben hatte, welche übel thaten vor dem HErrn. Dann stände es aber schlimm um die Wahrheit des Spruches — der Geschichtsverlauf hätte ihn lügendegestraft. In der That aber ist dergleichen in Israel nie behauptet worden: von der vergötternden Schmeichelsprache, in welcher noch heute im Orient mit den Machthabern geredet wird, findet sich im A. T. nicht eine Spur; die Könige waren beschränkt durch objectives Gesetz und anerkannte Volksrechte; David zeigte nicht nur seiner nächsten Umgebung, sondern auch dem

Volke so viel menschliche Schwächen, daß er ganz und gar nicht infallibel erscheinen konnte, und Salomo zeichnete sich zwar durch seltene richterliche Weisheit aus, aber schon als er sich mit orientalischem Herrscherglanze umgab und Rehabeam den Ton eines Despoten zu reden begann, kam es zwischen dem theokratischen Königtum und dem größten Theil des Volkes zu unheilbarem Bruche. Der Spruch wie ihn Hitz. übersetzt und auslegt: „Götterspruch ruht auf den Lippen des Königs, beim Rechtsprechen trägt nicht sein Mund“ ist sowol historisch als dogmatisch unmöglich. Schon die Wahl des Wortes **הָסֵם** (v. **קָסָם** / **קָסָם** festmachen, schwören, beschwören *incantare*, s. zu Jes. 3, 2), welcher nicht Weissagung (Lth.), sondern Wahrsagung bed., zeigt daß 10^a nicht was an sich, sondern was nach dem Urtheil des Volkes von des Königs Lippen gilt aussprechen will: das Volk pflegt des Königs Aussprüche als Orakel anzusehen, wie es im Circus von Cäsarea dem Könige Agrippa zujauchzte *Θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπων* (Act. 12, 22). Daraus leitet 10^b eine ernste Mahnung für den König ab, daß näml. sein Mund sich nicht am Recht vergehen, keine Veruntreuung desselben begehen möge. **לֹא יִמְצֵל** ist warnend gemeint (Umbr. Brth.) wie **לֹא רָבָא** 22, 24 und **ב** bei **מִצֵּל** ist hier wie überall das des Obj.; wenigstens ist das wahrscheinlicher, als daß **מִצֵּל**, was möglich, objektlos stehe und **ב** die Situation bezeichne. v. 11: *Schnellwage und Wagschalen rechter Art sind Jahve's, sein Werk sind die Gewichtstücke des Beutels.* Ueber **פָּלֶס** *statera* Setz- oder Schnellwage (v. **פָּלֶס** abgleichen) s. oben zu 4, 26 S. 90 unt.; **מֶאֱזֵנִים** (v. **אָזֵן** wägen) *libra* ist eine andere Form der Wage: die mit zwei Wagschalen (*lances*) versehene Krämerwage. **אֲבָנֵי** sind hier die als Gewicht dienenden Steine und **כֶּסֶף**, welches 1, 14 die Geldkasse, eig. Geldbörse bed. (vgl. die Geldkatze 7, 20), ist hier wie Mi. 6, 11 der Beutel, in welchem der Händler die Gewichtsteine trägt. Der Genit. **מִשְׁפָּט** gehört auch zu **פָּלֶס**, welches in unseren Ausgaben mit trennendem *Mehuppach legarme*, in Cod. 1294 richtig (s. *Thorath Emeth* p. 50) mit verbindendem *Mehuppach* accentuirt ist. Indes ist **מִשְׁפָּט**, wie 11^b zeigt, nicht wie **מִרְמָה** 11, 1 das Haupttonwort; 11^a sagt daß die so oder so construirte Wage, welche genau und gültig abwägt, Jahve's ist als seine Einrichtung und Gegenstand seiner Aufsicht, und 11^b, daß alle Gewichtstücke des Beutels und überhaupt die Mittel des Wägens und Messens auf göttliche Anordnung zurückgehen, damit im Handel und Wandel der Menschen Ehrlichkeit und Verlässigkeit herrsche. Es ist dies der erklärte Wille Gottes des Gesetzgebers, denn unter den wenigen direkt auf den Handel bezüglichen Bestimmungen der Thora steht obenan die, daß gleiches und richtiges Maß und Gewicht gebraucht werden soll Lev. 19, 36. Dt. 25, 13—16. Der Ausdruck des Spruchdichters gestaltet sich nach diesen Gesetzesstellen, jedoch ist **ה'** nicht ausschließlich der Gott der positiven Offenbarung, sondern wie der Ackerbau bei Jesaia 28, 29 vgl. Sir. 7, 15., so wird hier die Erfindung normativer und normaler Handelsverkehrsmittel auf Gottes Unterweisung und Einsetzung zurückgeführt. Die Spruchweise kommt nun auf den König zurück und bleibt bei ihm stehen. v. 12: *Ein Greuel ist*

Königen Frevel zu verüben, denn durch Gerechtigkeit hat Bestand der Thron. Wie 10^b eine Mahnung an den König aussprach, welche sich aus der Thatsache 10^a ergibt: so enthält 12^a indirekt eine Mahnung, welche durch die Thatsache 12^b begründet wird. Es ist eine Thatsache, daß der Thron nur durch Gerechtigkeit feststeht (יָדוֹן als Ausdruck einer Regel, wie יָדוֹן Jes. 16, 5 als Ausdruck eines Ereignisses), deshalb ist es Königen ein Greuel, unmittelbar oder mittelbar Frevel zu verüben d. i. sich in despotischer Willkür über das Gesetz hinwegzusetzen: solches Frevelthun soll ihnen ein Abscheu sein und pflegt es auch zu sein, weil sie wissen, daß sie dadurch den Bestand ihres Thrones gefährden. Das gilt allgemein, besonders aber in Israel, wo die Königsherrschaft nie eine absolutistische war, wo der König wie das Volk gleichem Gottesgesetze unterstellt war, wo das Volksgemeinwesen auf unbedingter Gleichheit des Rechtes aufgebaut und das Volkswort sowol als das Prophetenwort frei war. Eine andere Bedingung der Erhaltung des Throns ist nach 25, 5 die Entfernung gottloser Menschen aus der Nähe des Königs. Rehabeam verlor dadurch daß er auf den Rath einer volksfeindlichen Junkerpartei hörte die größere Hälfte des Reichs. Solcher Warnungsbeispiele ist die Geschichte voll, und darum setzt sich unser Fürstenspiegel in dem Spruche v. 13 fort: *Der Könige Wolgefallen sind gerechte Lippen, und wer Aufrichtiges redet den liebt er.* Richtig LXX ἀγαπᾷ, individueller Plur. statt des gattungsbe-grifflichen Plur. מְלָכִים, wogegen Hier. Lth. dem Sing. das allgemeinste Subj. geben (man liebt), in welchem Falle deutlicher gesagt sein müßte, daß jene Vorliebe der Könige für wahrhaftige und das was sie denken gerade heraus sagende Leute von männiglich getheilt wird. יָדָק als Eigenschaft der שִׁפְתָּי trifft mit dem arab. صِدْق Wahrheitigkeit als

Eigenschaft des لسان (der Zunge oder Sprache) Sur. 19, 51. 26, 84 zusammen. יָדָק v. יָדָר bed. *recta* wie נְדָרִים *principalia* 8, 6 und יָדָר inania 12, 11. Ebenso neutrish steht יָדָר Dan. 11, 10., das neutrische יָדָר Ps. 111, 8 aber ist mit Hitz. Riehm vielmehr יָדָר zu lesen. Was der Spruch sagt kann nicht von allen Königen gemeint sein, denn selbst das Haus Davids hat Prophetenmörder wie Manasse und Jojakim aufzuweisen, aber im Allgemeinen ist es doch wahr, daß edler Freimut, gepaart mit Unterthanentreue und lauterer Liebe zum König und Volke, bei Königen höher gewerthet ist, als niederträchtige, lediglich ihren eignen Vortheil suchende Schmeichelei und daß wenn diese auch eine Zeit lang obenauf ist doch zuletzt vor nichts zurückschreckende Pflicht-treue und Wahrheitsliebe den Sieg behält. v. 14: *Des Königs Grimm gleicht Todesboten, aber ein weiser Mann versöhnt ihn.* Der Satz: des Königs Grimm ist eine Todesbotenmenge kaun als Attribution der Wirkung gelten, fällt aber mehr unter den Gesichtspunkt der Gleichung statt Vergleichung: wenn der König ergrimmt, so ist als ob eine Todes-boten- oder Todesengelschaar ausginge, um demjenigen, wider den der Grimm entbraunt, den Tod zu bringen; der Plur. dient der Verstärkung des Bildes: nicht einen Todesboten, sondern gleichzeitig mehrere ent-

sendet des Königs gerunzelte Stirn, flammendes Auge, drohende Stimme (Fl.). Ist aber der, gegen welchen der König so aufgebracht ist, ein weiser Mann oder ist in des Königs Umgebung ein solcher welcher weiß daß $\delta\rho\gamma\eta\ \alpha\rho\delta\rho\delta\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\acute{o}\nu\eta\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\upsilon}\ \kappa\alpha\tau\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\xi\epsilon\tau\alpha\iota$ (Jac. 1, 20), so wird er Mittel ausfindig zu machen suchen (und nicht ohne Erfolg), um den Zorn des Königs zu decken oder zu sühnen d. i. zu beschwichtigen und zu begütigen. Die Schrift gebraucht כָּפַר nie so daß Gott Obj. ist (*expiare Deum*), weil es, wie im Comm. zum Hebräerbrief gezeigt worden, wider das *decorum divinum* ist zu sagen, daß Gottes Heiligkeit oder Zorn überdeckt werden und so ihre Energie gebunden wird, zumal durch thierische und dingliche Opfer, welchen an sich gar keine Sühnkraft inwohnt und welche nur durch Gottes accommodative und provisorische Anordnung zu Sühnmitteln gemacht sind. Dagegen gebraucht sie כָּפַר hier und Gen. 32, 21 von Deckung = Versöhnung (Versöhnung) des Zornes eines Menschen. v. 15: *Im Licht auf Königs Antlitz ist Leben, und sein Wolgefallen ist gleich einer Spätregenwolke.* Hitz. hält אֵיִר für den Inf. (vgl. 4, 18), aber man sagt substantivisch אֵיִרִי Iob 29, 24 u. ö. und in gleichem Sinne מֵאֵירִים 15, 30.; das Licht ist Lebensbedingung und Lebenserheiterung, weshalb אֵירִי הַחַיִּים Ps. 56, 14. Iob 33, 30 s. v. a. frisches fröhliches Leben: im Licht des Antlitzes des Königs ist Leben will sagen daß von heiterer Stimmung des Königs die in seinem Antlitz hervortritt Leben ausgeht, näml. in Huldbeweisen, welche das Herz beleben und das Leben verschönern. Die Freigebigkeit als Regenspende anzusehen ist dem Semiten so geläufig, daß sie im Arab. mit dem Regen den gemeinsamen Namen نَدَا hat. Hienach gestaltet sich 15^b. מִלְקֵשׁ (hier zu ähnlichem Bilde verwendet wie Iob 29, 23) Spätregen ist der welcher um das Frühlingsäquinotium die da von der Gerste anhebende Ernte zeitigt, wogegen מִיָּרֶה (יָרֶה) Frühregen derjenige ist, welcher der Pflug- und Saatzeit zugute kommt, dieses also der Herbst- und jenes der Frühlingsregen. Wie eine Wolke, die sich in solchem das Erdreich lockernden, die Saat erfrischenden Regen entladet, ist eines Königs Gunst. Das N. כָּב behält auch im *st. constr.* sein Kamez *Michlol* 191^b. Dieser Spruch v. 15 ist das Gegenstück zu v. 14; den Zorn des Königs hat auch 20, 2 zum Thema, in 19, 12 stehen das Nacht- und das Lichtbild als Hälften Eines Spruches beisammen. Die Sprüche vom König sind nun hier zu Ende: v. 10 enthielt für den König eine direkte Mahnung, v. 12 eine indirekte, als Folgesatz aus 12^b hervorgehende (vgl. 20, 28., wo יִצְרִי nicht *tueantur* zu übersetzen ist, der Spruch aber dennoch den Werth eines Notabene hat), v. 13 gleichfalls eine indirekte weniger an die Könige als an diejenigen gerichtet, welche mit ihnen verkehren (vgl. 25, 5), und v. 14. 15 zeigen welche Macht des Bösen und Guten, des Verderbens und des Segens einem Könige gegeben ist, woraus seine um so größere Verantwortlichkeit folgt, zugleich aber die Pflicht Aller, die Lust zum Bösen in ihm zu dämpfen und die Lust zum Guten zu wecken und zu pflegen.

Fünf Sprüche über Weisheit, Rechtschaffenheit, Demut und Gott-

vertrauen — gewissermaßen eine Stufenleiter bildend, denn Demut ist die Tugend der Tugenden und Gottvertrauen die Bedingung alles Heils; drei dieser Sprüche haben das Wort טוב gemein. v. 16: *Weisheit erwerben um wie viel besser als Hochgold, und Verstand erwerben vorzüglicher als Silber.* Empfehlung des Trachtens nach Weisheit (Verstand), womit alle Weisheit anhebt, denn zu geistigem Besitz gelangt man nicht durch Ererbung, sondern Erwerbung 4, 7. Ein ähnlicher „Parallel-Comparativ-Satz“ (Fl.) mit wechselndem טוב נבחר ist 22, 1., aber noch ähnlicher ist 21, 3., wo נבחר wie hier neutrisches Präd. ist (nicht wie 8, 10 und anderwärts Adj.) und עשה eine ebensolche anomale Form des *inf. constr.* wie hier קנה Ges. §. 75 Anm. 2.; beidemal könnte auch der *inf. abs.* (vgl. 25, 27) beabsichtigt sein (Lehrgebäude §. 109 Anm. 2), doch verwendet die Sprache wie sie uns vorliegt die Form קנה nur im Werthe eines Ablativs des Gerundiums, wie einmal sogar עשו vorkommt Gen. 31, 38., des Inf. der Vv. ל"ה als Nom. (wie hier), Genit. (Gen. 50, 20) und Acc. (Ps. 101, 3) lautet immer entw. גלות oder גלה. Der Sinn ist nicht daß Weisheit zu erwerben mehr werth als Gold sei, sondern daß Erwerbung der Weisheit über Erwerbung von Gold und Silber gehe — die gemeinübliche *comparatio decurtata* (vgl. Iob 28, 18). Ueber חרוץ s. zu 3, 14. v. 17: *Der Rechtschaffenen Straße ist Meiden des Bösen, und seine Seele behütet wer seines Weges warnimmt.* Was das in den Sprüchen nur hier vorkommende מסכה bed., ist aus 15, 19 zu entnehmen. Die Attribution will sagen, worin die Straße die sie ziehen besteht oder wodurch sie gebildet wird; es ist Eine, eine gerade und eine gebahnte d. i. unbehindert sie weiter führende, weil sie das Böse meiden, welches sie nach rechts und links auf Abwege verlockt. Wer so auf seinen Weg Acht hat, behütet seine Seele (שמר נפשו wie 13, 3 wogegen 22, 5 Subj.), daß sie nicht Schaden nehme und dem Tode verfallt, denn סור מוקשי מות 14, 27 ist wesentlich das selbe. LXX hat statt dieses Zweizeilers deren drei; die Gedanken, welche die überschüssigen vier Zeilen bieten, sind alle schon dagewesen. Ew. und Hitz. sehen darin ursprüngliche Textbestandtheile. v. 18: *Dem Verderben geht Stolz voraus, und Hochmut kommt vor dem Fall.* Das Gegentheil ist לפני כבוד 15, 33., wonach das „Hochmut kommt vor dem Fall“ in 18, 12 zum antithetischen Zweizeiler erweitert ist. שבר heißt Bruch der Glieder, Zertrümmerung des Bestandes — richtig Lth.: *Wer zu Grund gehen sol, Der wird zuvor Stolz.* Ein lat. Spruch sagt: *Magna cadunt, inflata crepant, tumefacta premuntur.*¹ Hier entsprechen sich Zerschellung und Sturz, שבר bed. weder Platzen (Hitz.) noch Schiffbruch (Ew.). בשחין (wie בשרחין u. dgl.) von פשל oder נפשל straucheln und infolge dessen zu Falle kommen ist ἀπαξ. λεγ. Auf diesen Spruch, welcher der mittelste des Spruchbuchs ist (חצי הספר בפסוקים), folgt ein anderes Lob der Demut v. 19: *Besser*

1) Ein accentuologisches Witzwort gleichen Sinnes ist אחרי דרגא חביר *Achiri Darga* (Emporsteigen) kommt *Tebîr* (Bruch = Verderben), vgl. Zunz, Alte Sentenzen über Hochmuth und Demuth in Geigers Zeitschrift VI, 315 ff.

demütig weilen unter Duldern, als Beute theilen unter Stolzen. Die Form **שָׁפַל** ist hier nicht Adj. wie 29, 23 (v. **שָׁפַל** wie **חָסַר** 6, 32 u. ö. v. **חָסַר**), sondern Inf. (wie Koh. 12, 14 und **חָסַר** *defectio* 10, 21). Ein rechter Grund, **עָנִיִּים** (*Chethib*) mit **עָנִיִּים** zu vertauschen, war auch hier nicht vorhanden, Hitz. hat ganz Recht, daß **עָנִי** auch die Bed. von **עָנִי** annehmen kann [der Begriff „Dulder“ ist der vermittelnde] und daß hier der innern Thatsache der Demut zugleich die äußere des Beutetheilens gegenüber steht. Es ist besser, niedrigen d. i. irdischer Hoheit entsagenden Sinnes (Demut kommt von ahd. *dēo* mit tiefem *e*, *diu* Diener) unter Menschen leben, welche die Nichtigkeit des Irdischen an sich selbst erfahren haben, als mit Stolzen siegestrunken sich weltlich großer und gewinnreicher Thaten zu freuen (vgl. Jes. 9, 2). v. 20: *Wer Acht hat auf das Wort wird Glück erlangen, und wer auf Jahve vertraut Heil ihm!* Das Wort ist das Wort **אֶחָד** *ἑξ.*, das göttliche, denn **אֶחָד** ist das Gegentheil von **אֶל־יָדָבָר** 13, 13^a, vgl. **אֶל־יָדָבָר** *חֲתוּרָה* Neh. 8, 13. **נֹכַח** ist wie 17, 20 vgl. 13, 21. Ps. 23, 6 gemeint: Auf Gottes Wort achten ist der Weg zum wahren Glücke. Zuletzt aber kommt alles darauf an, daß man in persönlicher Gemeinschaft mit Gott stehe, vermittelt durch den Glauben, der hier wie 28, 25. 29, 25 seinem spezifischen Merkmal nach als *fiducia* bezeichnet wird. Der Maschalschluß **אֶשְׁרִי** kommt außer hier noch 14, 21. 29, 18 vor.

Vier Sprüche von Weisheit mit Wolredenheit. v. 21: *Wer weisen Herzens heißt verständig, und Süßigkeit der Lippen steigert die Lehre.* Anderwärts (1, 5. 9, 9) bed. **חֵסֶד** *חֵסֶד* mehr an Lehre d. i. Gelahrtheit in ethisch-praktischem Sinne hinzugewinnen, hier: mehr an Lehre d. i. Belehrung und Lehrhaftigkeit leisten, denn Süßigkeit der Lippen (*dulcedo orationis* bei Cicero) ist für das Lernen ohne Bedeutung, aber von um so größerer für das Lehren, denn Annehmlichkeit des Ausdrucks und Vortrags, besonders wenn sie keine bloß rhetorische, sondern nach dem *pectus disertus facit* eine aus dem Herzen kommende gemüthvolle ist, gibt der Belehrung Anziehungskraft und verschafft ihr Eingang. Wer weisen Herzens d. i. Sinnes oder Geistes ist (**לֵב** = neutest. *νοῦς* oder *πνεῦμα*), der heißt und ist auch wirklich **נָבוֹן** (Fl. vergleicht zu diesem bes. bei Jesaja häufigen „Genannt werden“ = sein

und erscheinen das arab. **دُعَى**), aber es gibt eine Gabe, welche den Werth dieser Verständigkeit oder Einsichtigkeit noch um vieles erhöht, indem sie selbe fruchtbringend für Andere macht, und das ist die Süßigkeit der Lippen. Auf des Einsichtigen Lippen, sagte 10, 13., wird Weisheit erfunden; ist aber auch die Form und die ganze Art und Weise, in welcher er diese Weisheit zum Ausdruck bringt, eine gefällige, aus tiefem und zartem Gefühl für das Angemessene und Heilsame hervorgehende, so wirkt er dadurch um so sicherer und wolthuernder und segensreicher. v. 22: *Ein Quell des Lebens ist Einsicht ihrem Besitzer, aber Züchtigung des Narren ist die Narrheit.* Irrig verstehen Oet. Brth. u. A. **מִיָּסָר** von der Erziehung, welche Narren Anderen angedeihen lassen; **מִיָּסָר** ist da wo von Narren die Rede immer die Zucht

die ihnen widerfährt 7, 22. 1, 7 vgl. 5, 23. 15, 5. Auch Zucht *disciplina* in sittlichem Sinne (Symm. *ἔννοια*, Hier. *doctrina*) bed. מוסר hier nicht: das was Narren von Zucht, von Anerkennung besitzen ist Narrheit, denn מוסר ist Gegens. zu מְקוֹר חַיִּים und hat also den Sinn der Züchtigung oder Strafe 15, 10. Jer. 30, 14. Und daß die durch מְקוֹר חַיִּים (s. 10, 11) verbildlichten Folgen der Einsicht (12, 8 vgl. שכל טוב feine Bildung 13, 15) auf den Einsichtigen selbst bezogen sein wollen, zeigt nicht allein der Gegensatz, sondern auch der Ausdruck: *Scaturigo vitae est intellectus praedictorum eo* derer (= denen) die damit begabt sind (LXX gut: τοῖς κατημένους). Der Einsichtige hat an diesem geistigen Besitze einen Quell von Kräften, Leistungen und Erfahrungen, welche sein Leben sicher stellen, vertiefen und verschönern, wogegen Narrheit sich durch Narrheit bestraft (vgl. zur Form 14, 24), indem der Narr, wenn er nicht zur Besinnung kommt (Ps. 107, 17—22), mutwillig sein eignes Lebensglück zerstört. v. 23: *Des Weisen Herz macht einsichtig seinen Mund, und auf seinen Lippen steigerts die Lehre.* Ueber הַשְׁכִּיר als Causativ: in den Stand der Intelligenz versetzen s. zu Gen. 3, 6 (S. 142 der Ausg. 4). Weisheit im Innern bewirkt einsichtiges Reden und, wie das Parallelglied sagt: es steigert auf den Lippen die Lehre d. h. die welche der Mensch, um sie Anderen zu ertheilen, auf seine Lippen nimmt (22, 18 vgl. Ps. 16, 4), denn der Gehalt der Lehre und die Lehrhaftigkeit ihrer Mittheilung bemißt sich nach dem inneren Weisheitsbesitze des Lehrenden. Man kann das הוֹסִיק auch als extensiv steigernd fassen: des Weisen Herz mehrt d. i. verbreitet weithin Lehre, aber dann wäre בְּשִׁפְתָיו (Ps. 119, 13) passender gewesen, עַל-שִׁפְתָיו weckt die Vorstellung der Lehre als auf den Lippen schwebender und legt also für הוֹסִיק den Sinn der Erhöhung ihres Werths und Eindrucks um vieles näher. v. 24: *Eine Honigwabe sind liebliche Worte, Süßes der Seele und Arznei dem Gebeine.* Honigseim d. i. der aus dem צֶלֶק der Wabe oder Scheibe (*favus*) fließende Honig heißt anders Ps. 19, 11. מְרוֹק neben מִרְפָּא (s. oben S. 102) gibt sich als Neutrum. אֲמָרִי-נֶכֶם sind nach 15, 26 Worte welche die Liebe eingibt und welche Liebe athmen. Solche Worte sind der Seele des Hörers süß und für sein Mark und Bein (15, 30) heilkräftig und heilsam, denn מִרְפָּא ist nicht nur was die Gesundheit wiederherstellt, sondern auch was sie erhält und erhöht (vgl. *θεραπεία* Apok. 22, 2).

Eine Gruppe von sechs Sprüchen, wovon vier mit אִישׁ, fünf auf Wirkung und Gefahren des Mundes bezüglich. v. 25: *Es gibt einen Weg der einem als gerad erscheint, aber das Ende davon sind Todeswege* = 14, 12. v. 26: *Des Arbeiters Eßlust arbeitet für ihn, denn es stachelt ihn an sein Mund.* Der Syr. übers., so LXX zurecht legend: Die Seele deß der Wehe anthut thut sich selber Wehe, und aus dem eignen Munde kommt ihm der Untergang; das Trg. bringt diese Uebers. dem Grundtext näher (מִרְפָּא Demütigung statt אֲבִירָא); Lth. übers. ebenso, jedoch gewaltsam kürzend. Aber עָמַל (v. עָמַל, arab. عَمِلَ sich abmühen *laborare*) bed. wie *laboriosus* sowol arbeitend als Mühsal er-

duldend, nicht aber wie etwa *πονῶν τινα* Mühsal verursachend oder (so Eichel) mit (Andern anzuthuender) Mühsal beschäftigt. Und stehen Arbeit und Mund beisammen, so denkt man sofort daran, daß der Mensch arbeitet damit der Mund etwas zu essen hat (vgl. 2 Thess. 3, 10); נָפַשׁ aber gewinnt in diesem Zus. den Sinn der *ψυχῇ ὀρεστικῇ* und zwar des Begehrens nach Nahrung (s. zu 6, 30. 10, 3). Auch נָפַשׁ fügt sich in diesen Vorstellungskreis, denn es bed. drängen (Hier. *compulit*), eig. (verw. mit נָפַח *incurvare*, נָפַח נָפַח zwingen, nöthigen) niederbeugen mittelst Aufdrückens. Die aramäisch-arab. Bed. satteln (Schultens: *clitellas imposuit ei os suum*) ist eine secundäre denominative (s. zu Job 33, 7). Gut Venet. nach Kimchi: *ἐπεὶ κόπτει ἐπ' αὐτὸν τὸ στόμα αὐτοῦ*. Also: das Nahrungsbedürfnis des Arbeitenden arbeitet ihm (*dat. commodi* wie Jes. 40, 10) d. i. hilft ihm arbeiten, denn (nicht: wenn *ἐάν*, wie Raschi u. A.) es drückt auf ihn, drängt ihn sein Mund, der zu essen haben will. Es ist Gott, welcher in dieser Weise Essen und Arbeiten zusammengeordnet hat. Der Fluch *in sudore vultus tui comes des panem* birgt Segen; diese Kehrseite des Heilsamen in der Einrichtung Gottes hat der Spruch im Auge. v. 27: *Ein nichtswürdiger Mensch gräbt Unglück, und auf seinen Lippen ist wie versengend Feuer*. Ueber אִישׁ בְּלִפְפֹּל s. 6, 12 und über פָּרָה rund ausgraben oder ausbohren zu Gen. 49, 5. 50, 5.; hier liegt das Bild: „Andern eine Grube graben“ 26, 27. Ps. 7, 16 u. ö. zu Grunde: Unglück graben s. v. a. Andern solches zu bereiten suchen. פָּרָה erkl. schon Kimchi richtig als gleicher Form mit נָפַח; als Subst. bed. es Lev. 13, 23 die Brandnarbe (abgeheilte Stelle eines Carbunkels), hier als Adj. von einem obwol nicht flammenden (אֵשׁ לִהְבֶּה Jes. 4, 5 u. ö.) doch um so nachhaltigeren glutvollen und alles was ihm zu nahe kommt versengenden Feuer (v. פָּרָה versengt s., verw. שָׂרַב *ضرم*, und wozu sich viell. auch שָׂרַב als stärkere Potenz wie *comburare* zu *adurere* verhält). Der Sinn ist klar: ein nichtswürdiger Mensch d. i. ein Mensch dessen Beschaffenheit und Verhalten das reine Gegentheil des Nützlichen und Frommenden ist führt eine Sprache, welche wie etwa ein in Weißglühhitze befindliches Eisen sengt und brennt; seine Zunge ist *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέννης* (Jac. 3, 6). v. 28: *Ein Mann der Falschheit streuet Zwietracht aus, und ein Ohrenbläser trennt vertrauten Freund*. Ueber הַחֲפֹכֹת (מְדַבֵּר) s. 2, 12., über רִשְׁפָה מְדֹנֶה 6, 14., der Ged. 28^b findet sich dort 6, 19. נִרְנָן (mit *ῥ minusculum*, was bei Schluß *Nun* dreimal vorkommt) ist eine Niphal-Bildung v. רָנָן murmeln (vgl. נִרְיָר v. זִיר) und bed. den Rauner, näml. Ohrenrauner, Einbläser *ψιθυρος* Sir. 5, 14., *ψιθυριστής*, *surro*; das arab. نيرج ist daraus verkürzt, ein Verbalstamm נִרְנָן, zumal

ein hieher passender (vgl. aram. *norgo* Axt, arab. *naurag* Dreschschlitten = מִירָג), ist unerweislich. Mit Recht gehen Aquila, welcher *τορθορστής*, und Theodotion, welcher *γόγγυστος* übers., v. נִרְנָן *Ni. רָנָן* γογγύζειν aus. Ueber אֲפִיתָ Vertrauter s. S. 65 *med.*; der Sing. ist wie 18, 9 im Hinblick auf das Wechselverhältnis gesagt, und מִפְרִיד geht auf Trennung des einen und zugleich damit des andern. Luther indem er

übers.: ein Verleumbder macht Fürsten uneins greift fehl: אֶל־לֹאֲרֹחַ ist kein Gattungswort für Fürst. v. 29: *Ein Mann der Gewaltthat überredet seinen Nächsten und führt ihn auf einen Weg der nicht gut.* Wie eine erklärende Beischrift zu dem אֶל־הַבֵּל Gen. 4, 8. Es ist nicht von sittlicher Verführung die Rede, sondern von Verlockung an irgend einen Ort oder in irgend eine Lage, welche dem Gewaltthätigen die Ausführung seiner Vergewaltigung (Mishandlung, Beraubung, Erpressung, Ermordung) ermöglicht. הָמָס (hier mit אִישׁ wie 3, 31) ist das Unrecht des Faustrechts, das Thun dessen der seine Uebermacht in gottloser Roheit an die Stelle Gottes setzt Hab. 1, 11 vgl. Iob 12, 6. „Nicht guter Weg“ (vgl. Ps. 36, 5) ist der contradictorische Gegensatz des guten: ein schlechthin böser und verderblicher. v. 30: *Wer seine Augen zudrückt um Falschheit zu ersinnen, wer seine Lippen kneift — vollbringt Böses.* Ein physiognomisches Caveto. Das ἀπ. λγ. נִפְצָה gehört mit dem davon gebildeten נִפְצָם Jes. 33, 15 (arab. transponirt غَمَضَ) *comprimere* zus. Ueber קִרְץ von Lippen oder Augen s. oben S. 111., das Kneifen der Lippen ist Geberde des Hässischen und bed. Hohn, Malice, Heimtücke. Das Perf. will sagen, daß der an welchem solches zu sehen ist irgendwelches Böse schon so gut wie ausgeführt hat, indem er innerlich damit fertig ist; Hitz. vergleicht passend 1 S. 20, 7. 33. Unsere Ausgg. (auch Loewenst.) haben בָּקָה, aber die Masora (s. *Mas. finalis* p. 1) zählt das Wort zu den מְשֻׁמְשֵׁן מְלִין (den Wörtern welche 8 am Wortende haben) und fordert also die Schreibung בָּקָה.

Wir fassen nun die mit עֲטָרָה beginnende Spruchreihe v. 31—17, 5 zusammen, nach welcher von neuem mit עֲטָרָה angehoben wird. v. 31: *Ein prangend Diadem ist Greisenhaar, auf der Gerechtigkeit Weg erlangt man es*, näml. dieses prangende Diadem, diese schmückende Krone (4, 9), welche Silberhaar für denjenigen ist, dem es als Folge seines hohen Alters eigen (20, 29); denn „vor einem grauen Haupte sollst du aufstehn“ Lev. 19, 32 und das Gegentheil frühen Todes ist Sterben עֲטָרָה טוֹבָה Gen. 15, 15 u. ö., langes Leben aber ist einerseits Selbstfolge, andererseits Verheißungslohn eines nach Gottes Willen, nach Gottes Gesetz, nach der Richtschnur der Gottes- und Nächstenliebe eingerichteten Wandels. Das ist auch auf neutestamentlichem Standpunkt insofern wahr, als es in aller Welt kein probateres Lebensverlängerungsmittel gibt als das Meiden des Bösen, aber der dem alttestamentlichen diesseitigen Standpunkte entsprechende Satz, daß das Böse sich durch vorzeitigen Tod bestraft und das Gute durch langes Leben belohnt, hat an sich schon viele erfahrungsthatsächliche Ausnahmen gegen sich, indem wir auch Gottlose in ihrem Sündenleben ein hohes Alter erreichen sehen, und erscheint angesichts des entschleierte Jenseits als eine nur einseitige Wahrheit, so daß obigem Spruche, vermittelt durch Lebenserfahrungen wie Jes. 57, 1 f., der Satz Weish. 4, 9 als Kehrseite entgegentritt: „Klugheit ist den Menschen das rechte graue Haar, und ein unbeflecktes Leben ist das rechte Alter.“ Dennoch ist auch jener altsalomonische Spruch wahr, denn er läßt sich nicht

umkehren (Eine Schande ist u. s. w.), und im Gegens. zu selbstverderberischem Laster und Gottes Gericht herausfordernder Bosheit ist und bleibt es wahr, daß wer ein ehrenvolles hohes Alter erreichen will auf dem Wege rechtschaffenen Lebens und Wirkens dahin gelangt. v. 32: *Besser ein Langmütiger als ein Kriegsheld, und wer seines Mutes Herr ist als ein Städtebezwinger.* Ueber אִתְּךָ אַפִּיקִים s. 14, 29., wo קִצְרֵי־יָיִם der parall. Gegensatz war. Die Vergleichung gilt den Personen mit Bezug auf die ausgesagten Leistungen und (da kriegerische Tapferkeit und sittliche Selbstbeherrschung in Einer Person vereinigt sein können) sind es eigentlich diese, an welche mit טִיב der sittliche Maßstab angelegt wird. In *Pirke Aboth* IV, 1 wird mit Berufung auf diesen Spruch die Frage אִתְּךָ גִּבּוֹר „wer ist ein Held“ mit הַבּוֹשֵׁט אֶת־רִצְוֹ „wer seine Begierde bezwingt“ beantwortet, denn was hier von Beherrschung des Zornmuts gesagt wird gilt für alle Affecte und Leidenschaften. „Wer in sich selbst regiert, wer Leidenschaft, | Begierde, Furcht bezwingt, ist mehr ein König, | Und jedem Edlen ziemt solch Königtum“ (Milton). Nach einer anderen Seite hin zieht die Vergleichung der Spruch: Zerbrich den Kopf dir nicht so sehr, Zerbrich den Willen — das ist mehr (Matth. Claudius). v. 33: *In dem Busen wirft man das Loos, aber von Jahve kommt all sein Entscheiden.* Die Thora kennt nur in Einem Falle ein Ordâl (Gottesurtheil) als gerichtliches Beweismittel Num. 5, 12—31. Das Loos wird nirgends von ihr angeordnet, aber sein Gebrauch stützte sich auf das neben dem mosaischen Gesetze fortlaufende Herkommen, es wurde nicht allein im Privatleben, sondern auch auf dem Gebiete des öffentlichen Rechts mannigfach angewendet, sogar zur Ermittlung Schuldiger Jos. 7, 14f. 1 S. 14, 40—42., so daß der Spruch 18, 18 ebendasselbe vom Loose sagt was der Hebräerbrief 6, 16 vom Eide. Und obiger Spruch erklärt auch das Loos für ein Ordâl, indem Gott es ist, welcher bewirkt und fügt, daß es so und nicht anders falle. Eine besondere Sanction des Looswerfens liegt darin nicht, sondern es wird nur gesagt daß wo geloost wird aller Entscheid der dabei herauskommt von Gott ausgeht; das ist in allen Fällen wahr, aber ob die Provocation göttlicher Entscheidung auf solchem Wege in diesem oder jenem Falle recht sei, ist die Frage, und keinesfalls würde man gegenwärtig es wagen, durch das Loos die Person des Verbrechers ausfindig zu machen und es über ein Menschenleben entscheiden zu lassen. Aber das Altertum urtheilte hierin anders, wie beispielsweise c. 1 des Buches Jona zeigt; es war von einem Glauben an Gottes Weltregiment beseelt, welcher wenn er auch die Grenze zwischen Glauben und Aberglauben nicht einhielt doch hoch über dem Unglauben der Aufklärung steht. Wie das griech. κόλπος bed. חֵיק (v. حاق حاك umfassen, ausweiten), wie man gemeinhin annimmt, sowol *gremium* als *sinus*, aber sicher belegbar ist nur letztere Bed., und so ist es auch hier nicht der Schooß als Leibesmitte, so daß man den Looswerfenden als Hingesessenen zu denken hätte, aber auch nicht der „Schooß“ des Gewandes (s. Weigands Deutsches Wörterbuch unter Schöß), sondern wie 6, 27

vgl. Jes. 40, 11 der den Busen (die Brust) deckende bauschige obere Theil des Kleides, wo das Loos, dadurch verdeckt, mittelst Wechsellung oder Schüttelung geworfen und von wo es herausgezogen wird.

Die Construction des Passivs הוּטַל (v. טל = טל längs hinwerfen) mit dem Objectsacc. folgt dem alten Schema Gen. 4, 18 und hat darin ihren Grund daß das nur durch Umlaut gebildete semitische Passiv die Rectionskraft des Activs nicht völlig aufgegeben hat. מִשְׁפָּט bed. hier Entscheid wie bei dem Urim und Tummim Num. 27, 21., welches aber kein Loosungsapparat war. Mit 16, 32 sich paarend folgt ein vergleichender Spruch mit טוב XVII, 1: *Besser ein trocken Stück Brot und Ruhe dabei, als ein unfriedlichen Schlachtessens volles Haus.* Aehnlich in Form und Inhalt sind 15, 16 f. 16, 8. פֶּתַח הַרְבָּה ist ein Stück Brot (פר Fem. wie 23, 8) ohne schmackhaften Trunk (Theod. $\text{καθ' \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu}$ d. i. nichts dazu) wie מִנְחַח הַרְבָּה Lev. 7, 10 ein Speisopfer ohne Oelaufguß. זִבְחִים sind nicht Opferstücke (Hitz.), sondern wie überall Schlachtungen d. h. entw. Darbringungen oder Mähler von Geschlachtetem; es ist der alte Name der nur theilweise auf den Altar kommenden, theilweise zu verschmaußenden שְׁלָמִים (vgl. zur Geschichte dieser Opfernamen Ex. 18, 12. 24, 5. Spr. 7, 14), und זֶבַח (im Untersch. von זֶבַח 9, 2. Gen. 43, 16) heißt überh. ein irgendwie gottesdienstlich geweihtes Gastmahl 1 S. 20, 29 vgl. Gen. 31, 54. „Fleischmahlzeiten des Haders“ sind mit Hader verbundene. מָלָא ist Participiale mit Objektsacc.; überhaupt bildet מָלָא ungern einen Constructivus, מָלָא kommt nur einmal (Jer. 6, 11) und מָלֵא gar nicht vor. Auf die Entartung der Schelamim-Mähler haben wir schon zu 7, 14 hingedeutet; aus unserem Spruche ist zu schließen, daß die ausgelassene Fröhlichkeit und die nahe gelegte Berauschung (vgl. mit Hitzig 1 S. 1, 13 und 3) wie bei den Kirmeslustbarkeiten häufig Zank und Streit mit sich brachte, so daß der Arme, der in stiller Zufriedenheit sein trockenes Brot aß, ohne Neid auf diesen Saus und Braus hinblicken konnte. v. 2: *Ein vernünftiger Knecht wird herrschen über den schandbaren Sohn, und unter den Brüdern vertheilt er das Erbe.* Ueber die Gegensätze von מִשְׁפִּיל und מְבִישׁ s. zu 10, 5. 14, 35. Die Druckausgaben bieten בֶּן־מְבִישׁ in genitivischer Verbindung: ein Sohn von der Art eines schandbaren, was zulässig (s. oben S. 63 Z. 6 und S. 256 Z. 15), aber Cod. 1294, Cod. jaman.¹, Erf. No. 2. 3 schreiben בֶּן־מְבִישׁ (mit Zere und Munach) und das ist wol nach 10, 5. 17, 25 das Richtige. Die Futt. haben hier auch Futurbed.: sie sagen wohin es kommen wird. Grotius bem. hiezu: *manumissus tutor filiis relinquetur; ירוּלֵק tutorio officio.* Aber wenn er ein gewissenhafter uneigennütziger Vormund ist, so wird er nicht sich selbst von unantastbarem fremdem Eigentum bereichern und geht also, wenn auch nicht ohne Provision, doch ohne Erbtheil aus. Und doch ist die Ueberflügelung des aus der Art geschlagenen Sohnes ebendadurch vermittelt, daß er des Erbes verlustig geht und der einsichtige Knecht in seine Stelle eintritt. Hat man sich also etwa

1) Es ist der von Sappir aus Jemen mitgebrachte Cod. (s. oben S. 229 Z. 12), über welchen die Vorrede der von Baer und mir besorgten Jesaias-Ausgabe berichtet.

vorzustellen, daß der Herr des Hauses diesen seinen Knecht zum Miterben mit seinen Kindern einsetzt und zugleich zum Testamentsexecutor ernennt? Das wäre ein arger Anachronismus, der Begriff der διαθήκη war zur Zeit wo obiger Spruch geprägt ist ein unbekannter, das israelitische Altertum kennt nur ein durch Lineal- und Gradualerbfolge normirtes Intestaterbrecht. Also denke man sich, daß der ungerathene Sohn vom Vater verstoßen, der einsichtige Knecht aber noch bei Lebzeiten seines Herrn von diesem für seine treuen Dienste reich belohnt wird und daß er nach des Hausherrn Tode in solchem Grade die Achtung und das Vertrauen der Familie besitzt, daß er es ist, welcher unter den Brüdern d. i. mitten unter ihnen als Erbschlichter befindlich das Erbe vertheilt, nicht: Theil am Erbe nimmt, denn חֶלֶק hat nicht den Doppelsinn des lat. *participare*: es bed. vertheilen und kann mit קָ „Theil geben an etwas“ bed. (Iob 39, 17), mit dem Acc. aber nichts anderes als vertheilen z. B. Jos. 18, 2., wo zu übers.: „deren Erbe man noch nicht ausgetheilt (ihnen noch nicht zugetheilt) hatte.“ Hier. *haereditatem dividet* und so alle Uebers. von LXX bis Lth. v. 3: *Der Tiegel für das Silber und der Ofen für das Gold, und Prüfer der Herzen ist Jahve*. Ein emblematischer Spruch (s. Einl. S. 9 f.), welcher sagen will, daß Jahve das für die Herzen ist was der Schmelztiegel (v. צֶרֶת صرف wenden, wandeln, insbes. schmelzen und läutern) für das Silber und der Schmelzofen (כֹּר כֶּרֶךְ פִּיר v. מַמְז כֹּר runden Ez. 22, 20 u. ö.) für das Gold, das ist Jahve für die Herzen, näml. Prüfer (בחן verw. محن

reiben, reibend erproben, hier wie Ps. 7, 10) ihrer Beschaffenheit und ihres Gehalts, für welches vom Prüfen der Metalle übliche Wort (vgl. חֶזֶן der Wardein Jer. 6, 27) anderwärts (16, 2. 21, 2. 24, 12) חֶזֶן Wäger oder auch חֶרֶשׁ Erforscher (1 Chr. 28, 9) gesagt wird. Ueberall wo von Gott dem Herzenskündiger die Rede ist, wird der Plur. לְבוֹאִים, einmal לְבָבוֹת gebraucht; die Form לְבָבִים kommt nur im *status conjunctus* (mit Suffix) vor. In 27, 21 folgt auf die beiden Bilder, mit denen hier ebenso wie 26, 3 präambulirt wird (s. Einl. S. 12), ein anderes *tertium comparationis*. v. 4: *Ein Bösewicht horcht auf heillose Lippe, hört die Lüge an auf verderberischer Zunge*. Der Sinn ist jedenfalls daß derjenige welcher sittlich nichtswürdiger und auf des Nächsten Verderben gerichteter Rede mit Wolgefallen zuhört sich dadurch als ein Bösewicht charakterisirt. Indes ist מַרְע doch wol nicht Präd., sondern Subj., so aber daß was folgt den מַרְע nicht beschreibt (Der Bösewicht horcht . .), sondern den der solches thut zum מַרְע stempelt (Ein Bösewicht oder wie wir sagen: Nur ein Bösewicht . .). מַרְע mit geschärfter Endsylbe für מַרַע ist durch Jes. 9, 16 gesichert, wo die LA מַרַע (nicht מַרְע, wonach a. u. St. Venet. ἀπὸ κακοῦ übers.) nicht nur von correkten Codd. und Ausgg., sondern auch von der Masora (vgl. *Michlol* 116^b) bezeugt wird. חֶקְשֵׁיב (v. חֶקֶשׁ / קֶשֶׁב steifen oder, wie wir sagen, spitzen, näml. das Ohr) wird gewöhnlich mit חָ oder חֶ, aber wie hier auch 29, 12. Jer. 6, 19 mit עָל verbunden. אֵינָּה Heillosigkeit ist der absolute Gegens. frommen und menschenfreundlichen Sinnes; הִיאָה v. הָיָה nicht in der Bed. Gier

wie 10, 3. 11, 6., sondern gähnende Tiefe, Abgrund, Katastrophe (s. zu Ps. 5, 10) ist s. v. a. eitel Verderben — die beiden Genitive bez. die Artung der Lippe und Zunge (*labium nequam, lingua perniciosa*) von Seiten dessen was sie werkzeuglich bezweckt (vgl. Ps. 36, 4. 52, 4): zu verübendes Unheil, verderberische Anschläge. Das die 2. Zeile beginnende שָׁקֵר faßt man meistens als dem מַרְעֵה gleichlaufendes Subj. wie Lth. nach Hier.: *Ein Böser achtet auff böse Meuler, Vnd ein Falscher gehorchet gern schedlichen Zungen.* Möglich ist das, daß שָׁקֵר die eingefleischte Lüge wie רַמְיָה 12, 27 die eingefleischte Faulheit bez., vgl. מַרְמֶה 14, 25 und viell. auch 12, 17.; צָדֵק Ps. 58, 2.; הוֹשִׁיעַ Mi. 6, 9.; יָצָר סִמּוֹת; Jes. 26, 13 u. dgl., wo ohne daß man durch ergänztes אִישׁ (אֲנָשִׁי) nachzuhelfen hat, die Eigenschaft statt der so geeigenschafteten Personen steht. Der Satz daß Lüge verderberische Zunge anhört würde sagen daß der sie Anhörende sich selber dadurch nach dem Spruche *simile simili gaudet* als Lügner charakterisirt. Aher nur als Lügner? — Die vorliegende Punctuation, welche מַרְעֵה durch *Dechi* als Subj. oder auch

Präd. kennzeichnet, faßt שָׁקֵר מִיָּין als Obj. mit מִיָּין als seinem Regens zus., und warum sollte das nicht das Beabsichtigte sein? Die Voraussetzung des Obj. ist eine weniger kühne Inversion als Jes. 22, 2. 8, 22 und daß עַל hier nicht so eng wie 4^a mit dem Verbum des Zuhörens zusammengenommen werden soll, legte sich dadurch nahe, daß הִקְשִׁיב עַל auch sonst belegbar ist, nicht aber הִאֲזִין עַל. Jüdische Ausll. versuchen es, indem sie שָׁקֵר als Obj. fassen, mit einer andern Bed. des מִיָּין als *auscultans*, aber weder יֵין nähren noch יֵין waffnen (Venet. *ψεύδος ὁπλιζει*) gibt einen hieher passenden Sinn. מִיָּין ist s. v. a. מַאֲזִין. Wie מַאֲזִין Iob 32, 11 in אֲזִין zusammengezogen wird, so mußte מַאֲזִין, wenn der Charakter des Particips gewart werden sollte, zu מִיָּין werden, vermittelt durch מִיָּין v. 5: *Wer des Armen spottet beschimpft dessen Schöpfer, wer über Unglück sich freuet bleibt nicht ungestraft.* Z. 1 ist Variation von 14, 31^a. Gott ist nach 22, 2 Schöpfer der Armen wie der Reichen. Der Arme als Mensch und als Armer ist das Werk Gottes des Erschaffers und Regierers aller Wesen — wer also den Armen höhnt, der höhnt den der diesen ins Dasein gerufen und ihm diese niedrige Stellung angewiesen. Ueberhaupt aber ziemt dem Unglück אִיד v. אִיד wuchtig s., schwer lasten) gegenüber Mitleid, nicht Schadenfreude (שְׂמֵחַ, gewöhnlich mit הָ der Person z. B. Ob. v. 12., die übliche Formel für *ἐπιχαίρειν*), welche selbst wenn der den das Unglück trifft unser Feind wäre ein *peccatum mortale* ist Iob 31, 29 f. Es gibt eine heilige Freude über die geschichtliche Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, aber diese Freude wäre keine heilige, wenn sie nicht mit tiefem Schmerz über die verbunden wäre, welche, keiner Warnung zugänglich, die Gnade verschmähnt und durch Sünde auf Sünde den Zorn verwirkt haben. Nun schließt diese Spruchreihe ähnlich wie sie angehoben v. 6: *Ein Diadem der Alten sind Kindeskinde, und der Kinder Schmuck sind ihre Väter.* Sind Kinder eine Segensgabe Gottes (Ps. 127. 128), so ist ein aus Kindern und Enkeln (einschl. Enkelkinder) bestehender Familienkreis wie eine den greisen Ahn umgebende Ehren-

krone, und hinwieder haben die Kinder Schmuck und Zier an ihren Vätern, denn einen Mann von ehrenvollem Namen oder gesegnetem Andenken zum Vater zu haben ist die wirksamste Empfehlung und hat für den Sohn, selbst wenn er dem Vater ungleich, immer noch wolthätige Folgen. In 6^b ist die Erfahrungsthatsache ausgesprochen, aus welcher der überall in der Menschheit anerkannte Geburtsadel hervorgegangen — man kann seine staatlichen Rechtsfolgen abschaffen, aber er selbst ist und bleibt ein Stück der sittlichen Weltordnung. Die LXX hat hinter v. 6 oder hinter v. 4 noch ein Distich: „Dem Treuen gehört die ganze Welt der Schätze, dem Untreuen aber auch nicht ein Heller“. Lagarde vermutet, daß ὁλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων Uebers. von שְׁפַחַת יָהוּדָה statt שְׁפַחַת יָהוּדָה 7^a sei. Aber diese ingeniose Conj. reicht nicht aus, dieses Distich als Variation des v. 7 zu begreifen.

Die Sprüche v. 7—10 scheinen durch die Buchstabenfolge ש (ש, ש) und ה akrostichisch verknüpft zu sein. Im Hinblick auf v. 4 beginnt die Gruppe mit v. 7: *Es stehet einem Wahnwitzigen nicht wol an hochher zu reden, um viel weniger einem Edlen Lügenrede!* Wie Jes. 32, 5 f. sind נָבֵל und נָדִיב einander entgegengesetzt: dieses der edle hochherzige, jenes der gemeine wahnwitzig denkende und ruchlos handelnde Mensch, dem es nicht ziemt, das große Wort zu führen, der vielmehr dadurch den Eindruck seiner Gemeinheit nur um so widerwärtiger macht (vgl. Iob 2, 10). שְׁפַחַת יָהוּדָה (nicht יָהוּדָה, denn das Wort gehört zu den פתחין בא"סֶה d. i. denen die in Pausa ihr *Pathach* oder *Segol* behaupten) ist weder erhabene (Ew.) noch weitläufige Rede (Jo. Ernst Jungius bei Oetinger: *lingua dicax ac sermonem ultra quam decorum verbis extendere solita*), eher befehlende (Brth.), besser: anmaßliche (Hitz.), eig. Rede des Ueberschwangs d. i. überschwenglichen Selbstbewußtseins und hohen Anspruchs (vgl. die transitiven Wendungen des arab. *وَقَر* mit ὀβριζέιν v. ὑπερ, arisch *upar* Iob S. 363). Richtig Meiri שָׁפַח גִּאוּרָה וְשׂוֹרָה. Es macht einen widrigen Eindruck, wenn gemeine Sinnes- und Handlungsweise statt im Geheimen zu agiren sich obendrein in schamloser und frecher Weise wichtig und breit macht (vgl. Ps. 12, 9 wo זָלוּת *vilitas* in sittlichem Sinne), aber noch widerlicher ist der Contrast, wenn ein Mensch von dem man seiner bevorzugten Lebens- und Berufsstellung nach Adel der Gesinnung zu erwarten berechtigt ist sich herbeiläßt, lügnerische Rede zu führen. Ueber das *a minori ad majus* schließende בִּי sprachen wir schon zu 11, 31. 15, 11. R. Ismael in *Bereschith Rabba* zu 44, 8 zählt 10 solcher קְלִים וְחִמְדֵּי (d. i. Schlüsse vom Leichterem auf das Schwerere) in der Schrift, aber es gibt noch einmal so viel solcher בִּי *quanto magis*. Die rechte Accentuation (z. B. in Cod.

1294) ist hier: אֶת כִּי-לִנְדִּיב transformirt aus כִּי-לִנְדִּיב nach Accentuationssystem XVIII, 2. v. 8: *Ein Juwel dünkt das Bestechungsgeschenk seinem Empfänger, wohin er sich wendet handelt er klüglich.* Wie 8^b zu verstehen ist zeigt 1 S. 14, 47 vgl. Jos. 1, 7: das *quoque se vertit, prudenter rem agit* hat hienach in beiden Satzgliedern die mit בְּעֵלְמִי gemeinte Person zum Subj., nicht das Geschenk (Hitz.), von welchem

sich nicht **הַשְׂכִּיל** „es macht Glück“ sagen läßt, denn **הַשְׂכִּיל** bed., nur von Personen sagbar, kluges und ebendeshalb gelingendes glückendes Handeln. Solches ließe sich von dem sagen welcher zu schenken hat (Lth.): er dringt wohin er sich auch wendet damit durch. Aber dazu paßt das subjektivirende **בְּצִיָּה** nicht: einem der zu schenken hat erscheint dieses Mittel, sich Thüren und Herzen zu öffnen, nicht bloß als goldener Schlüssel, es ist ihm wirklich ein solcher. Also wird **בְּעִלִּי** wie 3, 27 von dem gemeint sein, welchem das Geschenk zukommt oder welchem Anspruch darauf gegeben ist. **שָׂרָר** aber bed. hier nicht die Gabe wolangebrachter Freigebigkeit (Zöckl.), sondern wie überall das Bestechungsgeschenk d. h. ein Geschenk durch das man sich, gleichviel in welcher Rechtssache, Bevorzugung seitens eines Richters zu erkaufen (17, 23) oder auch die Ungunst eines hohen Herrn zu beschwichtigen sucht (21, 14), hier ein solches wodurch man sich, indem man es nicht bloß auf die Pflichttreue des Andern ankommen läßt, einen Vortheil zu sichern sucht. Der Spruch spricht eine Erfahrungsthatsache aus. Das Bestechungsgeschenk, auf welches mit **הַשְׂרָר** als auf das allbekannte probate Mittel hingewiesen wird, erscheint dem der es bekommt und nimmt (Trg.) als ein Stein der Anmut, ein reizender köstlicher Stein, ein Juwél (v. *joie* = *gaudium*) — es bestimmt und treibt ihn, zumal wenn er es erst in Aussicht hat, allen seinen Verstand zusammenzunehmen, um das Ziel zu erreichen, für das es sein Lohn sein soll. Was er erst für schwierig, ja unmöglich erklärte, das führt er nun weislich aus, setzt es glücklich durch, wohin immer er sich wendet, die angeblich unübersteiglichen Hindernisse überwindend, indem der Reiz des Geschenks ihn wie eine Zaubermacht über sich selbst hinaushebt, denn die Habsucht ist ein Charakterzug der menschlichen Natur — *pecuniae obediunt omnia* (Koh. 10, 19. Vulg.). v. 9: *Es deckt Frevel zu wer Liebe erstrebt, und wer eine Sache immer wieder vorbringt trennt vertrauten Freund*. Das Präd. steht im einfachen Satze bei nicht invertirter Wortstellung voran. Daß auch hier **מִכְסָּה פֶשַׁע** als Präd. gefaßt sein will (vgl. 19^a), zeigt 10, 12., wonach Liebe alle Frevel zudeckt. Man schreibe **פֶשַׁע מִכְסָּה** mit *Dag. forte conjunctivum* des ■ (wie des כ Ez. 18, 6) und *Gaja* beim anlautenden *Schebâ* nach Metheg-Setzung §. 37.; indes findet sich auch die Punctuation **פֶשַׁע מִכְסָּה**. Was hier „Liebe suchen“ bed., will mit Hitz. nach Zef. 2, 3. 1 Cor. 14, 1 beurtheilt sein. Es ist keinesfalls s. v. a. die Liebe Anderer zu gewinnen suchen, eher: die Liebe der Menschen gegen einander zu erhalten suchen, aber man hat es nicht nach 9^b, sondern nach 10, 12 zu verstehen: wer Liebe zu bethätigen trachtet, der schlägt wenn der Nächste sich auch noch so schwer versündigt hat dies nicht an die große Glocke, macht nicht in schadenfroher skandalsüchtiger Weise viel Aufhebens davon, hütet sich den dadurch zwischen Menschen die sich nahe standen bewirkten Riß zu erweitern, er sucht durch beschwichtigendes, zurechtbringendes, versöhnendes Eingreifen das Uebel zu mildern statt es ärger zu machen. Wer dagegen die Sache wiederholt (**שָׁנָה** mit כ des Obj.: mit etwas wiederkommen wie 26, 11) d. i. auf den leidigen Vor-

gang immer wieder zurückkommt (Theod. δευτεροῶν ἐν λόγῳ, Symm. δευτεροῶν λόγον wie Sir. 7, 14. 19, 7, Lth. *Wer die sache evert = avert v. aver* aber in der Bed. wiederum), der trennet Freunde (s. 16, 28), indem er die Gereiztheit, die Verstimmung, den Unwillen und die Entfremdung, welche das Vergehen hervorgerufen, geflissentlich nährt, während der edle Mensch, welcher Liebe zum Motiv und Ziel hat, durch wolbedachtes Schweigen das Seine dazu beiträgt, das Vergehen und die Scheidewand die es aufgerichtet in Vergessenheit zu bringen. v. 10: *Mehr Eindruck macht ein Verweis auf den Einsichtigen, als wenn man dem Thoren hundert aufzählt.* Einer der wenigen Sprüche welche mit einem Futurum beginnen, s. 12, 26 (S. 205 unt.). Er sagt welche Wirkung einem Verweise bei einem Einsichtigen (מְבִינִי 8, 9) in Aussicht steht. נִקְרָה ist das was nachbiblisch נִיָּצָה Verweis als unterster Grad disciplinarischer Strafe, mit Warnung verbundene *admonitio*. Die Verbalform חָתַח wird von LXX Syr. (συντρίβει ἀπειλή καρδίαν φρονιμου), indem sie חָתַח לֵב מְבִינִי lesen, v. חָתַח hergeleitet und also חָתַח (vom *Hi.* חָתַח) gelesen; ebenso Lth.: *Schelten schreckt mehr an dem Verstandigen*, aber חָתַח mit חָ des Obj. ist nicht hebräisch, wogegen die Lesart der LXX sprachrichtig und auch sonst ansprechend ist. Doch ist vorerst zuzusehen, ob der überlieferte Text dieser Verbesserung bedarf. Als *fut. Ni.* gibt חָתַח, abgesehen von der zu erwartenden Ultima-Betonung, keinen Sinn. Auch wenn man es v. חָתַח wegraffen, fortnehmen herleitet ergibt sich kein passender Gedanke; übrigens wird חָתַח mit Objektsacc. construiert und das *fut. apoc.*, an sich schon hier befremdend, müßte חָתַח oder חָתַח (nach יָחַח) punktirt sein (Böttcher, Lehrbuch II S. 413). Also wird חָתַח wie Job 21, 13. Jer. 21, 13 *fut. Kal* v. נָחַח = נִיָּצָה Ps. 38, 3 sein (Theod. Trg. Kimchi). Auch bei dieser Ableitung ließe sich freilich חָתַח erwarten; die im Handwörterbuch noch immer nicht gestrichene Verweisung auf Gesenius' Lehrgebäude §. 51, 1 Anm. 1., wo in höchst dürftiger Weise vom Tonrückgang (נִסְיֵג אֲחֵרִי) die Rede ist, paßt hieher wie die Faust aufs Auge, und Böttchers (I S. 302) Erklärung der Penultima-Betonung aus beabsichtigtem Nachdruck ist ungrammatisch; warum aber sollte חָתַח v. נָחַח mit seiner durch Contraction entstandenen und also tonhaltigen ersten Sylbe nicht ebensowol *Milel* als *Milra* sein können, zumal hier wo es an der Spitze des Satzes steht? Mit חָ verbunden bed. חָתַח: in jemanden hinabsteigen, eindringen; Hitz. vergleicht passend *altius in pectus descendit* bei Sallust *Jug.* 11. Dem Sinne nach richtig Hier.: *plus proficit* und Venet. ἀνέλ (lies ὀνέλ) ἀπειλή τῷ συνίοντι. In 10^b ist zu מֵאָה nicht מֵאָהִים (hundertmal, was ebenso sprachrichtig מֵאָה als מֵאָה Koh. 8, 12 heißen kann), sondern aus מֵאָהִים selbstverständliches מֵאָה (vgl. Dt. 25, 3. 2 Cor. 11, 24) zu ergänzen. Beim Weisen — sagt ein talmudischer Spruch — thut ein Wink was beim Narren der Knüttel. Zehner in seinen *Adagia sacra* (1601) citirt Curtius (VII, 4): *Nobilis equus umbra quoque virgae regitur, ignavus ne calcari quidem concitari potest.*

Fünf Sprüche von gefährlichen Menschen, vor denen man sich zu hüten hat. v. 11: *Nur Böses erstrebt der Empörer, und ein unbarm-*

herziger Bote wird gegen ihn entsendet. Es fragt sich was in 11^a Subj. und was Obj. ist. In מַרְי das Subj. zu sehen liegt am nächsten, und מַרְי (v. מַרְה stringere sich gegen jemand straff machen, entgegenstemmen ἀντιτελεῖν) eignet sich auch dazu; es kommt auch Ez. 2, 7 als *abstr. pro concreto* vor. Daß es wirklich Subj. ist, ergibt sich daraus daß בָּקֵשׁ nach Bösem trachten (vgl. 29, 10. 1 K. 20, 7 u. ö.) eine weit naturgemäße Begriffsverbindung ist als בָּקֵשׁ מַרְי. So wird also אֵלֶּה logisch mit קָדָם zusammengehören und die Lesart מַרְי der Lesart

מַרְי vorzuziehen sein; אֵלֶּה (dem arab. اَلْهَ entsprechend) gehört zu den Partikeln, welche dem Satze vorangeordnet werden, ohne sich auf den unmittelbar folgenden Satzbestandtheil zu beziehen, indem sie vielmehr als dem ganzen Satze geltend gedacht sind (s. 13, 10): Nichts erstrebt der Rebellische als nur Böses. So als neutrisches Obj. wird רָע von Syr. Trg. Venet. Lth. gefaßt, wogegen die älteren Griechen und Hier. רָע als persönliches Subj. ansehen. Wenn nun in Bezug auf Rebellion von einem מַלְאָךְ אֲבוּרִי die Rede ist, so läßt sich nicht mit Hitz. an den in der Person des Rebellischen entfesselten Dämon wilder Leidenschaft denken — denn das ist moderne Denk- und Ausdrucksweise, nicht biblische — sondern es bleibt die alte minder poetische, aber einfach wahre Bemerkung in ihrem Rechte: *Loquendi formula inde petita quod regis aut summi magistratus minister rebelli supplicium nunciat infligitque.* מַלְאָךְ ist *n. officii*, nicht *naturae*. Der Mensch als Bote und das Geistwesen als Bote heißen beide מַלְאָךְ. Ebendeshalb darf man מַלְאָךְ אֲבוּרִי nicht mit LXX Hier. Luth. direkt und ausschließlich von einem Straf-Engel verstehen. Denkt man sich Jahve als Den welchem die Empörung gilt, so legt sich nach Ps. 35, 5 f. 78, 49 die Vorstellung eines himmlischen Boten nahe, aber der Spruch ist so gemeint, daß er sich nicht minder bewahrheitet, wenn ein irdischer König gegen eine aufrührerische Volksmenge einen Befehlshaber mit unbeschränkter Vollmacht oder gegen einen einzelnen staatsgefährlichen Menschen einen Beamten mit der strengen Weisung, ihn um jeden Preis unschädlich zu machen, entsendet. אֲבוּרִי hatten wir schon 12, 10; die Wurzel קָשׁ וּשְׁכָה

bed. trocken, hart, fühllos s. Das Fut. sagt nicht was geschehen möge (Brth. Zöckl.), was gegen Parall., Wortstellung und Spruchstyl, sondern was geschehen wird. Und das Satzverhältnis ist nicht wie Ew. es faßt: „Kaum sucht Empörung Böses auf, wird drauf gesandt ein Bote unerbittlich“. Obgleich diese Erklärung von Ew. für „unverbesserlich“ gehalten wird, so ist sie doch falsch, weil אֵלֶּה in diesem Sinne das Perf. (verstärkt durch den *inf. intensivus*) fordert z. B. Gen. 27, 30. Das Satzverhältnis ist auch nicht wie Böttch. es faßt: Nur Trotz erstrebt ein Böser, ob auch harte Botschaft wider ihn gesandt wird — schon deshalb nicht weil אֲבוּרִי ein solcher Bote heißt, gegen den das „Trotz-Erstreben“ nichts hilft, so daß es also auch nicht der Rede werth ist; übrigens würde wenn dieses Satzverhältnis beabsichtigt wäre וְשֵׁלַח oder מִשְׁלַח gesagt sein. Wir haben in 11^a und 11^b wie z. B. auch 26, 24. 28, 1 zwei in innerer Wechselbeziehung stehende, aber syntaktisch

einander einfach coordinirte Sätze; der Nachdruck liegt darauf, daß ein Bote, der keine mildernde Umstände gelten läßt und keinen Pardon gibt, gegen einen solchen entboten wird. v. 12: *Begegne einem eine ihrer Jungen beraubte Bärin, nur nicht ein Thor in seiner Narrheit.* Der Name des Bären behauptet wie der des Rindes Iob 21, 10. Ps. 144, 14 seine Masculinform selbst da wo er mit Bezug auf sexuelle Verhältnisse gebraucht ist (Ew. §. 174^b); die *ursa catulis orbata* ist als wütiges Thier sprichwörtlich. Wie der abstracte Ausdruck der Handlung פגוש, hier wie z. B. Ps. 17, 5 mit folg. Subj., als Finitum lauten müßte (*occurrat* mag immerhin begegnen), ergibt sich aus ואל־יפגש = ואל־יִפְגֹּשׁ

(*non autem occurrat*). פִּגְשׁ־יֵשׁ hat bei der letzten Sylbe *Mehuppach* und bei der vorhergehenden offenen Sylbe *Zinnorith* (nach der Regel Accent-system VI §. 5^d).¹ Dem zuständlichen Eigenschaftswort פִּגְשׁ־יֵשׁ entspricht פִּגְשׁ־יֵשׁ im Zustande seiner Narrheit d. i. wenn er sich gerade in einem Paroxysmus seiner Thorheit befindet, denn die Narrheit, krankhaft gesteigert, ist Verrücktheit (vgl. Hos. 9, 7. Psychol. S. 291 f.). v. 13: *Wer Böses erwidert für Gutes, von dessen Hause wird nicht weichen das Böse.* Wenn schon Undankbarkeit zu der sündlichen Artung unedler Selbstsucht gehört, um wie viel sündlicher noch ist der schwarze Undank, welcher für empfangenes Gutes Böses erwidert (מַשִּׁיב wie 1 S. 25, 21., syn. מַלְאִי anthun, vergelten 3, 30. 31, 12. שָׁלַם heimzahlen 20, 22). Statt מַשִּׁיב heißt das *Kerî* מַשִּׁיב־יֵשׁ lesen, aber daß dieses mittelvocalige Verbum ebensowol als מַשִּׁיב־יֵשׁ wie als מַשִּׁיב־יֵשׁ gelten kann, zeigt Ps. 55, 12. v. 14: *Wie einer Wasser losdämmt ist eines Streites Anfang, du aber, ehe es zum Zähneblecken kommt, laß solchen Hader.* Die Bed. des V. מַשִּׁיב־יֵשׁ ist gesichert: es bed. hervorbrechen und trans. wie מַשִּׁיב־יֵשׁ aus einem

Spalt hervorbringen, hervorbrechen lassen, loslassen (Theod. ἀπολύων, Hier. *dimittit*, Venet. ἀφαις); die LXX, indem sie ἐξουσίαν δίδωσι übers., denkt an die schon in der Chronik vorkommende juristische Bed.: frei und ledig machen oder dafür erklären, hier aber ist מַשִּׁיב־יֵשׁ (s. über das *Metheg* zu 14, 31 S. 241 unt.) wie Lth. übers.: einer der dem Wasser den tham aufreisst. Und מַשִּׁיב־יֵשׁ ist nicht von zu ergänzendem מַשִּׁיב־יֵשׁ abhängiger Acc. (Hitz.: Wasser entfesselt wer den Anfang des Zankes, näml. entfesselt), sondern das Particip ist ähnlich wie 10, 17 gebraucht: Ein das Wasser Entfesselnder ist der Anfang des Streites d. h. es ist so damit bewandt wie wenn einer . . Es ist dies ein Ansatz zu dem freien Gebrauche des Particips in der Mischnasprache da wo man den Inf. erwarten sollte z. B. מַשִּׁיב־יֵשׁ (= מַשִּׁיב־יֵשׁ) wenn einer aussäet, מַשִּׁיב־יֵשׁ (= מַשִּׁיב־יֵשׁ) mutwillens. Es ist also unnöthig, mit Ew. מַשִּׁיב־יֵשׁ neutrisch zu fassen: was Wasser losläßt = Wasserdurchbruch; מַשִּׁיב־יֵשׁ ist persönlich gemeint, es vergegenwärtigt einen welcher einen Wasserdamm durchbricht, den Wasserschutz aufzieht, eine Schleuße öffnet, und sagt dann in emblematischer Spruchweise: so bewandt ist

1) In *Thorath Emeth* p. 18 ist das Wort irrig als *Müel* aufgeführt — eine geschlossene Sylbe mit *Cholem* kann keinen Rückgang des Tons erleiden.

der Anfang eines Streites. Dann folgt die Mahnung, solchen Hader (הַרִיב mit dem im höheren Styl nie ohne Emphase gebrauchten Artikel) fahren zu lassen, ihn abzubrechen, sich ihm zu entziehen, ehe er eine gefährliche Höhe erreicht. Dies ist durch לִפְנֵי הַרִיבִּיב ausgedrückt, ein nur hier und 18, 1. 20, 3., überall im *Hithpa.*, vorkommendes Verbum. Das Trg. (misverstanden von Ges. nach Buxtorf, s. dagegen Levy unter צַרִי II) übers. es 18, 1. 20, 3 wie der Syrer mit „spotten“, auch Aq. hat 20, 3 ἐξυβρισθήσεται und sowol LXX 18, 1 ἐπονείδιστος ἔσται als Hier., dieser in allen drei Stellen, wenden das *Hithpa.* in diesem Sinne passivisch. An u. St. soll das Trg. wie Hitz. angibt „bevor sich erhitzt“ übers., aber auch das ist ein durch Buxtorf veranlaßter Irrtum, s. dagegen Levy unter צַרִיב (κύριος), indes hat diese Uebers. wirklich einen Vertreter an Haja Gaon, welcher sich für גִּלֵּי erglühn auf *Nidda* VIII, 2 beruft.¹ Noch anders LXX 20, 3: συμπλέκεται (wo Hier. mit Verquickung zweier Bedd. *miscentur contumeliis*), wirklich glossiren es Kimchi u. A. durch הַחֲרִיב und demgemäß übers. Venet. πρὸ τοῦ συγχυθῆναι (τὴν ἔριον) und Lth.: *ehe du drein gemenget wirst*. Aber alle diese Worterklärungen: *insultare*, *excandescere* und *commisceri* sind etymologisch unerweislich. Bertheau's und Zöckler's „sich fortwälzen“ knüpft wenigstens an eine der Wurzel גִּל wirklich zukommende Bed. an. Aber das Arabische zeigt daß nicht von der Bed. *volvere*, sondern *retegere* auszugehen ist. Schon der Aruch weist für *Nidda* VIII, 2 auf das Arabische hin, wo eine Wunde als יְבוּלָה לְהַגְלֵץ וְלִהְיוֹצִיא דָם bezeichnet ist, d. h. als möglicherweise aufbrechende, indem die Kruste der nahezu geheilten abgestoßen wird (Maimuni glossirt das Wort durch לְהַחֲקֹלָה entkrustet werden) und wieder Blut herauskommt. Die Bed. *retegere* bedarf aber hier einer andern Besonderung. Die dort im Aruch erwähnte Erklärung: *ehe der Hader dir offenbar wird d. i. an dich herantritt* (עַד שֶׁלֹא יִתְגַּלֵּה לְךָ הַרִיב) reicht nicht aus. Der Verbalstamm גִּלֵּי ist die stärkere Potenz von גִּלָּה und bed. Bloßlegung, aber hier nicht wie dort in der Mischna einer verharschten Wunde. Das arab. جالع bed.

mit einem Andern zanken, eig. ihm die Zähne weisen, das *Poël* oder der Tendenzstamm v. جالع den Mund offen stehen haben, so daß man

die Zähne sieht, und das lautlich entsprechende syr. ܕܝܢܝܬ mit seinen Sproßformen und Derivaten hat gleichfalls diese Bed. von *ringi* den Mund aufreißend die Zähne blecken d. i. bloslegen. Diese Worterklärung hat Schultens nachgewiesen und Ges. im *thes.* weiter begründet, wonach auch Fl. bem.: „גִּלֵּי vom Zähnefleischen, dem Zeigen der Zähne bei weitgeöffnetem Munde, wie es bei lautem erbittertem Zanken geschieht.“ Aber הַרִיב gehört damit nicht zusammen. Hitzigs Uebers.: „bevor der Streit die Zähne bleckt“ ist so modern wie in v. 11 der entfesselte Dämon der Leidenschaft, und Fleischers *prius vero quam exacerbetur rixa* faßt das *Hithpa.* in einer auch für 18, 1. 20, 3 nicht

1) s. Simon Nasché, Der Gaon Haja und seine geistige Thätigkeit S. 15.

nöthigen verallgemeinerten Bed. Die Accentuation, welche לְרִיבֹנָה durch *Rebia mugrasch* von רִיב abtrennt, ist richtig. Man übersetze wie Schult. *antequam dentes stringantur* oder da das *Hithpa.* zuweilen reciproke Bed. hat z. B. Gen. 42, 1. Ps. 41, 8: ehe man sich wechselseitig die Zähne weist. Mit Unrecht nimmt Hitz. Anstoß an der Inversion רִיבֹנָה נָטוּשׁ. Warum soll das Obj. dem mit Nachdruck ans Ende gestellten נָטוּשׁ nicht ebenso wie Hos. 12, 15 vorausgehen können? Eben diese Inversion findet sich aus gleichem Grunde Koh. 5, 6. v. 15: *Wer gerecht spricht den Schuldigen und schuldig spricht den Gerechten — ein Greuel Jahve's sind beide zusammen.* Der Spruch geht gegen die bestechlichen parteiischen Richter wie 24, 24 vgl. Jes. 5, 23., wo, bei ihnen angelangt, die Strafverkündung in voller Macht hervorbricht. רָשָׁע und צַדִּיק in forensischem Sinne sind s. v. a. *sons (reus) und insons.*

בָּם (vgl. das von gleicher Wurzel gebildete حَمِيًّا allzusammen, bes. aber das ganz ebenso beim Zahlwort stehende persische *ham* und türkische دخی) ist hier wie Gen. 27, 45 s. v. a. Jer. 46, 12 רִיבֹנָה (in seinen Vereinigungen = vereint). Wer den Schuldigen gerecht spricht scheint milder beurtheilt werden zu müssen als wer den Unschuldigen verurtheilt, aber sie sind Gotte ein Greuel der eine wie der andere.

Wir fassen nun v. 16—21 zus.: ein Spruch vom Herzlosen beginnt und ein Spruch vom Krummherzigen schließt diese Gruppe, und auch dazwischen fehlt es nicht an kenntlichen Berührungspunkten der sich folgenden Sprüche. v. 16: *Wozu doch Kaufgeld in des Thoren Hand um Weisheit zu erwerben, da er doch kein Herz hat?* Mit וְהָ wird die Frage geschärft, also nicht: wozu das Kaufgeld da . . ? Etwa Weisheit zu erwerben? — das Ganze ist Eine Frage, die sich selbst mit וְלֵב אֵין (so mit vorausgehendem *Mugrasch* ist zu accentuiren¹) begründet. Der Thor macht wol auch, indem er bei Weisen in die Schule geht, einige Anstrengung, die Ermahnung קְנֵה חֵכְמָה (4, 5 u. ö.) zu befolgen, und läßt sich auch etwas kosten (4, 7), aber erfolglos, weil ihm das Herz fehlt. Damit ist nicht gemeint, daß das Wissen, für welches er sein Honorar zahlt, ihm wenn auch in den Kopf doch nicht zu Herzen geht und also unfruchtbar graue Theorie bleibt; sondern Herz ist s. v. a. Verstand (s. S. 134 unt.) in dem Sinne, in welchem das Herz auch sonst als Vorbedingung der Weisheitserwerbung (18, 15) und selber als etwas vor allem zu Erwerbendes (15, 32) erscheint, näml. Verstand als der zur Aufnahme, Aneignung und Verwerthung der Weisheit geschickte geistige und praktische Habitus, als das Vermögen, die über-

1) Schreibt man וְלֵב mit Makkef, so hat man לְקִנְיֹת חֵכְמָה mit *Tarcha Munnach* zu accentuiren, weil das Silluk-Wort bei dieser Schreibung keine zwei Sylben vor dem Tone hat. Diese Accentfolge findet sich in Vened. 1521. 1615. Basel 1619, wogegen die meisten Ausgg. לְקִנְיֹת חֵכְמָה וְלֵב-אֵין haben, was falsch ist. Handschriftlich bezeugt ist aber auch לְקִנְיֹת חֵכְמָה וְלֵב אֵין ohne Makkef, und das ist nach den Makkef-Regeln des metrischen Accentuationssystems das Rechte, s. *Thorath Emeth* p. 40.

lieferte Fülle des Wissens recht aufzufassen, einheitlich zusammenzufassen und in selbständigen Besitz umzusetzen, das was griechisch *νοῦς* heißt, wie wenn ein „goldener Spruch“ des Demokrates sagt: πολλοὶ πολυμαθεῖς νοῦν οὐκ ἔχουσι oder Lucas 24, 45 daß der Herr den Jüngern τὸν νοῦν geöffnet die Schrift zu verstehen. In LXX folgt auf v. 16 noch ein Distich, welches aus 19^b und 20^b zusammengesetzt ist und Uebersetzungsvarianten zu diesen zwei Zeilen enthält. v. 17: *Zu jeder Zeit zeigt sich liebend der rechte Freund, und als Bruder wird er für Drangsal geboren.* Bruder ist mehr als Freund, denn der leibliche Bruder steht einem noch näher als der Freund Ps. 35, 14., aber das Freundesverhältnis kann sich bis zu geistig-sittlicher Verbrüderung vertiefen 18, 24 und es gibt deshalb keinen inniger lautenden Freundesnamen als אָדָם 2 S. 1, 26. Hienach verhalten sich 17^a und 17^b klimaktisch. Der Freund, welchen 17^a meint, ist ein rechter. Von einem andern ließe sich ja nicht sagen, daß er בְּכָל-יָמָיו liebe d. i. Liebe bethätige, und auch der Artikel in הָרֵעַ will hier dem Worte nicht nur mehr Körper geben, sondern stempelt das Wort zum Begriffswort: der Freund, welcher dem Begriffe eines solchen entspricht.¹ Infinitiv des *Hi.* in der Bed. „zugesellen“ (Ew.) kann הָרֵעַ schon deshalb nicht sein, weil רֵעַ sich nicht v. רָעַע, sondern v. רָעָה ableitet. So besteht denn zwischen 17^a und 17^b kein Gegensatz, so daß das Lieben des Freundes im Unterschiede von dem des Bruders als ein solches ohne nachhaltige Kraft (Fl.) gedacht wäre, sondern 17^b will sagen, daß der rechte Freund sich zur Zeit der Noth bewähre und da die Freundschaft sich bis zum Bruderverhältnis verinnige. Es ist nicht von zweierlei Freunden die Rede, man sieht dies daraus daß אָדָם nicht wie הָרֵעַ den Artikel hat. Es ist nicht Subj. wie dieses, sondern Präd. wie אָדָם Iob 11, 12: eher wird ein Wildeselgefüll als Mensch geboren oder: zum Menschen umgeboren. Der Sinn des הָיָה לְרֵעַ streift dort wie Ps. 87, 5 f. an *regenerari*; hier ist es im Grunde nicht viel anders, denn damit daß der Freund in Zeiten der Noth als Bruder geboren wird ist doch gemeint, daß er da erst in dem wahren Wesen eines Freundes hervortritt, die rechte Weise oder Taufe eines solchen empfängt und wie in leibliches Bruderverhältnis zu dem schwergeprüften Freunde hineingeboren wird. Die Uebers. *comprobatur* (Hier.) und *erfunden* (Lth.) verwischt den eigentümlichen und also absichtsvollen Ausdruck, denn נִילָר ist durchaus keine übliche Metapher für ans Licht treten, die zwei Stellen in Mischle und Iob haben nicht ihres Gleichen. לְרֵעָה ist nicht s. v. a. בְּרָעָה (vgl. Ps. 9, 10, 10, 1), denn der Wechsel der Präp. in 17^a und 17^b wäre dann ohne ersichtlichen Zweck. Aber auch Hitzigs Uebers.: als Bruder wird er von der Noth geboren ist unmöglich, denn לְ nach נִילָר und רֵעַ bez. allüberall den welchem die Geburt zugute kommt, nicht den von wel-




1) Die arab. Grammatiker sagen daß der Art. in diesem Falle stehe لا يستفراغ خصائص الجنس zu erschöpfendem Ausdruck aller wesentlichen Eigenschaften des Genus d. h. um die volle ideale Verwirklichung des Begriffs in dem Genannten auszudrücken.

chem sie ausgeht. Also wird לְ das des Zweckes sein: für den Zweck der Noth, freilich nicht um solche zu leiden (Iob 5, 7), aber um sie mitzuleiden und mittragen zu helfen. Richtig Fl.: *frater autem ad aerumnam (sc. levandam et removendam) nascitur*. LXX gibt diesen Sinn des לְ umschreibend wieder: ἀδελφοὶ δὲ ἐν ἀνάγκαις χρησιμοὶ ἐστῶσαν, τοῦτο γὰρ χάριν γεννῶνται. v. 18: *Ein verstandloser Mensch ist wer Handschlag gibt, wer Bürgschaft leistet bei seinem Nächsten*. Vgl. 6, 1—5., wo diese Warnung vor Verbürgung ausführlicher lautet und auch begründet wird. Falsch ist es לְפָנַי רֵעִי mit LXX Hier. Syr. Trg. Lth. „für seinen Nächsten“ zu übers. (Ges. Hitz. u. A.); sich für jem. verbürgen heißt לְפָנַי 6, 1 oder mit Objektsacc. 11, 15., eine andere passende Präp. ist בְּפָנַי aber bed. nie *pro* (ὅπερ), denn 1 S. 1, 16 bed. es „zu der Person“ und 2 S. 3, 31 „vor der Leiche (Bahre) Abners her“. רֵעִי ist also hier derjenige, vor welchem die Bürgschaft geleistet wird; er kann um so eher רֵעִי des Bürgschaftleistenden heißen, als die Annahme der Bürgschaft voraussetzt, daß beide mit einander näher bekannt sind. Auch hier übers. Fl. richtig: *apud alterum (sc. creditorem pro debitore)*. v. 19: *Frevel liebt wer Zanken liebt, wer hochmacht seine Pforte erstrebet Einsturz*. Ein synthetischer Zweizeiler (Einkl. S. 8). Böttch. findet den Grund der Paarung in der Verwandtschaft von Mund und Pforte (vgl. Mi. 7, 5 פִּתְחֵי פִּיָּה). Hitz. geht weiter und meint, daß 19^b bildlich sage was Großmäuligkeit sich zuzieht. Gegen Geier Schult. u. A., welche פִּתְחוֹ geradezu vom Munde verstehen, bemerkt er richtig daß הִקְבִּיָּה פֶּה unerhört sei und daß man dafür הִקְבִּיָּה פֶּה sage. Aber die zwei Spruchzeilen passen auch ohne diese Wechselbeziehung von *os* und *ostium* zus. Zanksucht und Prunksucht sind verwandte Symptome der Selbstsucht. Beide aber tragen ihre Verurtheilung in sich. Wer Gefallen am Zanken hat, hat Gefallen an Frevel, indem er sich selbst auf den Weg schwerer Versündigung begibt und Andere dahin fortreißt, und wer das Portal seines Hauses nicht hoch und prächtig genug haben kann, der bereitet damit wider Willen den Einsturz seines Hochbaus vor. Ein altes Sprichwort sagt: כָּל הַזֵּסֶס בְּבִנְיָן יִהְיֶה מִסְכָּן der Bausüchtige kommt an den Bettelstab. Was 19^{ab} sagt trifft häufig an Einem und demselben Individuum zu, denn Bauwuth geht nur zu oft Hand in Hand mit ungerechtem und herzlosem Processiren. v. 20: *Wer schlangenkrummen Herzens wird kein Glück erlangen, und wer sich windet mit seiner Zunge füllt in Unglück*. Ueber עֲקֹבֵי לֵב s. 11, 20. Im Parallelgliede ist נִהְפֶּה בְּלִשְׁוֹנוֹ wer sich mit seiner Zunge dreht oder windet (s. zu 2, 12), die Wahrheit umgehend, verhehlend und fälschend. Die LA וְנִהְפֶּה (Verbindungsform vor einem Worte mit Präp.) ist syntaktisch möglich, aber die Masora bezeichnet das Wort im Unterschiede von dem mit *Pathach* punktirten וְנִהְפֶּה Lev. 13, 16 mit לִיָּה als Unicum, fordert also וְנִהְפֶּה, wie sich auch in Codd. findet. Gegensatz von רֵעִי ist hier gleichfalls neutrish gedachtes טִיב wie 13, 21 vgl. 16, 20 und רֵעִי 13, 17.

Auf die 3 ersten Haupttheile des älteren salomonischen Spruchbuchs 10, 1—12, 28. 13, 1—15, 19. 15, 20—17, 20 folgt nun der

4. Haupttheil; wir erkennen ihn an dem 10, 1 angeschlagenen und hier widerklingenden Grundton. In 17, 21 erklingt er alsbald noch einmal, hier einen Haupttheil, dort die zweite Spruchgruppe desselben eröffnend. Die erste schließt mit einem Spruche vom Thoren, wie sie mit einem Spruche vom Thoren (thörichten Sohne) beginnt v. 21: *Wer einen Thoren gezeugt dem wirds zum Kummer, und nicht froh wird eines Wahnwitzigen Vater*. Es ist statthaft, vor לְחֹנֶה לוֹ (s. über diese passive Bildung zu 10, 1 vgl. 14, 13) aus יָלַד sich entwickelndes יָלְדוֹ wie Jes. 66, 3 מִצֵּלָה zu ergänzen (Fl.: *in moerorem sibi genuit h. e. ideo videtur genuisse ut sibi moerorem crearet*), aber nicht minder statthaft und dem וְלֹא-רִשְׁמוֹתָ (so, mit Makkef, ist zu schreiben) entsprechender, לוֹ als Nominalsatz zu fassen: zu Bekümmernis gereichts ihm. Je nachdem man dies etw. als Aussicht oder als Folge versteht, setzt sich יָלַד wie 23, 24 entw. in *qui gignit* oder *qui genuit* um. Mit dem im Spruchbuch ungemein häufigen בָּסִיל wechselt das darin verhältnismäßig seltene בָּבֵל (nur hier und v. 7). Schon Schult. definirt dieses etymologisch richtig *marcidus h. e. qui ad virtutem, pietatem, vigorem omnem vitae spiritualis medullitus emarcuit* und jenes *elumbis et mollitie segnitieve fractus*, der geistig Plumpe und Träge (vgl. arab. *kasal* Faulheit, *kas-lān* der Faule).¹ v. 22: *Ein fröhlich Herz bringt gute Besserung, und gebrochener Mut dörret das Gebein aus*. Das Herz ist das Centrum des Ichlebens und diesem theilt sich bis zur äußersten Peripherie der Zustand und die Stimmung des Herzens mit; der Geist ist die Macht des Selbstbewußtseins, welches je nachdem es gehoben oder geknickt ist auch das körperliche Befinden hebt oder herabdrückt (Psychol. S. 199), s. die gleichen Gegensätze לֵב שָׂמֵחַ und רֵיחַ נְבֻאָה 15, 13. Das ἀπ. λεγ. גָּהָה (hie und da in Codd. falsch גִּיהָה geschrieben) hat nichts mit dem arab. جَهَّاهُ zu schaffen, welches nicht Gesicht bed., sondern Richtung und v. جَاهٌ, gebildet ist (wov. جَوَّاهُ Gesicht), wie עָדָה Gemeinde von עָדַד (יָעֵד). Der Syr. Trg. (viell. auch Symm. ἀγαθύνει ἡ γλῶσσαν, Hier. *aetatem floridam facit*, Lth. *macht das Leben lustig*) übers. es mit Körper, aber dieser heißt גִּיהָה (גִּיְהָה) und das ist ein Wort ganz anderer Wurzel als גָּהָה. Auf welches Verbum dieses zurückgeht, zeigt Hos. 5, 13 וְלֹא-רִיקָהּ מִבֶּסֶם מִזֹּרַר und nicht abheilte euch die Eiterwunde. מִזֹּרַר ist die Compresse d. i. der den Eiter aufnehmende Verband und dann auch die Eiterwunde selbst und גִּיהָה ist das Gegentheil von עָלָה z. B. Jer. 8, 22., es bed. das Weichen des Verbands und das Abheilen der Wunde. Dies bestätigt sich durch das syr. ܓܝܗܐ welches gleichfalls

1) Die Behauptung Nöldeke's, Art. Orion in Schenkels Bibel-Lexikon, daß das arab. كسل dem hebr. כָּשַׁל entspreche, geht von der zwiefachen Voraussetzung aus, daß der Bed. träge s. die Bed. straucheln unterliege (s. auch Dietrich in Gesenius HW.) und daß. hebräischem כָּשַׁל arabisches ش entsprechen müsse. Jenes ist unerweislich, dieses weit entfernt, als Lautverschiebungsgesetz gelten zu können (vgl. z. B. כָּסַף und kursī, כִּסְפָר und sifr, מִסְכֵּן und miskīn). Das V. כָּשַׁל, aram. חֲסַל, ist dem Arabischen fremd.

mit  construiert wird und von etw. erledigt werden bed. (s. Bernsteins *Lex. Syr.* zu Kirsch' Chrestomathie); dem Causativ  entspricht im Aethiop. das Quadriliterum **ገገገገ**: (*gǧhgǧh*) hemmen, aufhören lassen.¹ Demnach bed. **ገገገ** in Nachlaß, Linderung, Abheilung begriffen und **ገገገ** (als Synon. v. **ገገገ** Nah. 3, 19 womit es Parchon combinirt) *levamen, levatio* im Sinne leiblicher Besserung (LXX *εὐεκατείν ποιεῖ*, Venet. nach Kimchi: *ἀγαθονεὶ θεραπείαν*), und **ገገገ** **ገገገ** (vgl. 15, 2) bed. gute Besserung bringen, mächtig die Genesung fördern. Schult. vergleicht  *nitescere, disserenari*, wie schon Menahem **ገገገ**, aber dieses Wort ist eins der wenigen, welche sich ausschließlich aus dem Syrischen (und Aethiop.) enträthseln. **ገገገ** (hier und 25, 15) ist das Wechselwort zu **ገገገ** 15, 30. 16, 24. v. 23: *Bestechung aus dem Busen gelangt nimmt der Gottlose hin, um zu beugen die Bahnen des Rechts.* Ueber **ገገገ** s. 17, 8; der Begriff dieses Worts, so wie der Zwecksatz fordern für den **ገገገ** einen hohen richterlichen oder administrativen Posten. Der Busen **ገገገ** (ገገገ) ist wie 16, 33 der des Gewandes. Aus dem Busen **ገገገ**, wo es verborgen gehalten worden, wird das Geschenk hervorgelant, und dem dessen Gunst gewonnen werden soll in den Busen **ገገገ** 21, 14 gegeben — ein Vorgang unter vier Augen, der sich geflissentlich der Augenzeugenschaft jedes Dritten entzieht. Da es sich darum handelt, dem Rechtsgange eine rechtswidrige Wendung zu geben, so hat der Bestechende von vornherein das Recht nicht auf seiner Seite, und unter Umständen kann die günstige Entscheidung, die er erkaufte, zugleich rechtlose Verurtheilung eines wider ihn klagbaren oder von ihm angeklagten **ገገገ** sein 18, 5. v. 24: *Der Einsichtige hat auf Weisheit sein Absehn, aber des Thoren Augen sind am Ende der Erde.* Viele Ausll. erkl. so wie Euchel übers.: „Der Verständige findet überall Weisheit, des Thoren Augen suchen sie am Ende der Welt.“ Ew. verweist auf Dt. 30, 11—14 als großartige Ausmalung dieses Gedankens. Aber obwol von dem Thoren gesagt werden mag (s. dagegen 15, 14), daß er Weisheit sucht, nur nicht am rechten Orte, wie 14, 6 vom Spötter, daß er Weisheit suche, aber vergeblich: so führen doch hier sowol Wortstellung als Ausdruck auf einen andern Gedanken: vor dem Angesichte des Einsichtigen (**ገገገ** wie Gen. 33, 18. 1 S. 2, 11 und häufig in der RA **ገገገ** z. B. 1 S. 1, 22) liegt Weisheit als sein Augenmerk, sein Vorwurf, sein Strebeziel, wogegen des Thoren Augen, ohne das Eine Nothwendige ins Auge zu fassen, sich *in alia omnia* zerstreuen und ohne festen Augpunkt in weite Fernen schweifen. Der Thor ist mit seinen Gedanken überall, nur nicht da wo er sein sollte. Das Nächstliegende vernachlässigend verliert er sich in Allotria. Der Einsichtige hat an der Weisheit eine immer gegenwärtige Aufgabe, die ihn fesselt und auf die er sich concentrirt; der Thor aber flattert launisch und fantastisch von Einem zum Andern und gerade was ihn am wenigsten angeht interessirt ihn am meisten.

1) s. Stade, Ueber den Ursprung der mehrlautigen Thatwörter der Ge'ez sprache (1871) S. 14.

Die Spruchreihe v. 25—XVIII, 2 beginnt und schließt ähnlich wie die vorausgegangene und nur v. 26 steht innerhalb derselben außer ersichtlichem Zusammenhang. Auf v. 21 zurückgreifend hebt sie v. 25 an: *Ein Aerger seines Vaters ist ein thörichter Sohn, und bitteres Weh für seine Gebärerin.* Das ἄπ. λεγ. מָרָר ist v. מָרַר (bitter, eig. adstringierend s.) wie מָרָס v. בָּסָס gebildet. Syr. Trg. setzen die Substantiva in Participien um; auch einige Codd. haben מָרַר (n. d. F. מָרַל, מָסַב, מָפַר, מָרַע), was aber in 25^a מָרָרִים erwarten ließe. Das Dativobj. statt des Acc. wäre möglich; ein sicheres Beispiel dafür bietet v. 26: *Auch den Gerechten büßen zu lassen ist nicht gut, dies daß man Edle stürze um Rechtlichkeit willen.* Weist das בָּא etwa auf ein Gefüge hin, aus dem der Spruch vereinzelt ist? Oder ist stillschweigend vorausgesetzt, daß es des Nichtguten gar mancherlei in der Welt gibt, und das Eine daraus hervorgehoben? Oder ist gemeint, daß auch schon eine Vermögensstrafe dem Gerechten aufzulegen nicht gut sei? Nichts von dem allen. Der Spruch heischt in sich geschlossenen Sinn und wenn Vermögens- und Leibesstrafe einander entgegengehalten würden, müßte 26^b mit אֲנִי בָּא (quanto magis percutere ingenuos) beginnen. Es ist hier mit בָּא wie 20, 11 und wie mit אֲנִי 11^a und בָּא 13, 10: es gehört dem Sinne nach nicht zu dem nächstfolgenden Worte, sondern zu בְּצִדִּיק, und עָנַשׁ (wov. inf. עָנֹשׁ wie 21, 11 mit regelrechtem *ā* bei ע, vgl. auch אָבַר 11, 10 für אָבַר) bed. hier nicht spec. eine Geldbuße auflegen, sondern, indem wie in *mulctare* die Bed. sich verallgemeinert, strafen überh., sonst mit dem Acc. Dt. 22, 19., hier: jemandem eine Strafe zu bestehen geben. Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, welche die Rechtsordnung zu schirmen hat εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι (Röm. 13, 4). Es ist nicht gut, wenn sie ihre Strafgewalt mit den Schuldigen zugleich Unschuldigen zu fühlen gibt. In 26^b wird mit הַבֹּיֹת statt הַבֹּיֹת fortgefahren; לֹא-טוֹב, welches zu ergänzen ist, pflegt den nackten Inf. zu sich zu nehmen, wenn dieser vorausgeht, und den Inf. mit הָ, wenn er nachfolgt 18, 5. 28, 21. 21, 9 (vgl. aber 21, 19). הַבֹּיֹת ist das übliche Wort von der Geißelstrafe Dt. 25, 1—3 vgl. 2 Cor. 11, 24., neutest. μαστιγοῦν, δέσσειν, rabb. מַבִּיֹת Hiebe oder מַלְקִיָּה v. מַלְקָה *vapulare* Schläge bekommen. בְּרִיבִים sind hier Edle von Gesinnung, vom Geburtsadel gilt zwar das *noblesse oblige*, aber er eximirt nicht vom Gesetze. Indes schwankt der Begriff von כָּרִיב zwischen *generosus* in äußerlichem und in sittlichem Sinne, weshalb עַל-יְיָשָׁר oder vielmehr עַל-יְיָשָׁר hinzugefügt wird, denn die alten Ausll., korrekte Handschriften und z. B. auch Soncin. 1488 bieten עַלִי (s. Norzi). Irrig erkl. dies Hitz. „wider Gebühr“ (יָשָׁר wie 11, 24); auch Ps. 94, 20 bed. עַל-יְיָשָׁר nicht κατὰ προστάγματος (Symm.), sondern ἐπὶ προστάγματι (LXX Theod.) auf Grund des Rechts = *praetextu juris* (Vatabl.). So bed. auch hier עַל-יְיָשָׁר weder wider noch über Gebühr, sondern: auf Grund redlicher Handlungsweise, diese (natürlich die verkannte) zum Rechtstitel des Strafverfahrens machend, Aq. ἐπὶ εὐδότητι vgl. Mt. 5, 10 ἔνεκεν δικαιοσύνης. Ohnehin liegt für עַל nach הַבֹּיֹת die causale Bed. am nächsten Num. 22, 32 vgl. Jes. 1, 5 עַל-יְמִינָה um was willen). Wenn die Strafgewalt zur Bestrafung Gerechter, ja wol

gar zu körperlicher Züchtigung Edler gemisbraucht und diesen ihr gerades d. i. gewissenhaftes, festes, offenes Verhalten zum Verbrechen gemacht wird, so ist das nicht gut — es ist eine Verkehrung der Rechtsbegriffe und eine Ungerechtigkeit, welche die strafende Gerechtigkeit des Höchsten über den Hohen (Koh. 5, 7) herausfordert. v. 27: *Wer seine Worte an sich hält besitzt Erkenntnis, und der Kaltblütige ist ein Mann von Verstand.* Z. 1 ist Variation von 10, 19^b. Die RA ידע דעת (hier und Dan. 1, 4) bed. Wissen besitzen (*novisse*), häufiger ist ידע בינה (z. B. 4, 1 wo ידע den inchoativen Sinn von *noscere* hat. In 27^b ist das Kerî יקררוח. Hier. übers. es *pretiosi spiritus*, Venet. τίμιος τὸ πνεῦμα, Raschi glossirt יקר hier wie 1 S. 3, 1 durch מניע (so ist nach Codd. zu lesen) *retentus spiritu*, die meisten Ausl. bem., daß der Geist hier als sprachlich sich äußernder in Betracht komme. Schwerlich richtig; יקר דברים könnte einen der mit Worten kargt bezeichnen, aber יקררוח ist der Grundbed. des V. וקרר, gemäß *gravis spiritu* (Schult.) würdevollen, gesetzten Geistes, es ist der aus hohem Selbstbewußtsein hervorgehende, in Selbstbeherrschung sich behauptende ruhige Ernst, der mit diesem Worte bezeichnet wird. Das Chethib יקררוח aber gibt fast das gleiche Charakterbild. קר v. קרר (gleiche Wurzel mit וקרר) bed. fest, unbeweglich s. *καρτερόν εἶναι*, daher gerinnen, gefrieren, kalt s. (vgl. *frigus* mit *rigere*, *rigor*), trop. kaltblütig, leidenschaftslos, ruhig, gelassen s. (Fl.), vgl. nachbibl. קרה ריח (arab. *kurraṭ aīn*) Kühlung = Erquickung *ἀνάψυξις* (Act. 3, 20).¹ Mag man nun יקר oder קר lesen, jedenfalls hat man nicht *rarus spiritu* zu übers., was abgesehen von der Unmöglichkeit des Ausdrucks 27^b zur fast tautologischen Wiederholung des Gedankens 27^a macht. Die 1. Zeile empfiehlt Zügelung der Zunge in Gegens. zu unüberlegtem und unzeitigem Reden, die 2. Zeile Kälte d. i. Gleichmut des Geistes in Gegens. zu affectuöser leidenschaftlicher Hitze. In diesem Thema vom Werthe des Schweigens fährt v. 28 fort: *Auch ein Narr wird, wenn er schweigt, für weise geachtet, wenn er sein Maul hält für gescheid.* Sowol Subj. als Präd. von 28^a gelten auch für 28^b. אָבַם *obturare, occludere*, sonst vom Zuhalten des Ohres, ist hier einmal auf den Mund übertragen. Das Hi. החריש bed. *mutum agere* (vgl. *mutum esse* خرس v. חרש, welches wie *καφός* von der Bed. *surdus* in die Bed. *mutus* übergeht (Fl.). Dem Narren gilt das Wort Iobs 13, 5 und das noch bekanntere Alexanders: *si tacuisses sapiens mansisses*. Ein arab. Sprichwort sagt: الصمت ستر الاحق das Schweigen ist die Decke des Dummen. In dem epigrammatischen Hexameter πᾶς τις ἀπαίδευτος φρονιμωτάτος ἐστὶ σωπῶν hat σωπῶν ganz gleiche syntaktische Stellung wie oben die zwei Participien.² Vom Narren

1) „Er hat mein Auge glühend gemacht“ (שחרר vgl. أسخن) ist im Arab. s. v. a. er hat mich tief betrübt. Das Auge des Wolgemuten ist *bārid*, und es ist ein in die Ausdrucksweise der Semiten tief eingreifender psychologischer Satz, daß die Thränen des Schmerzes heiß, die der Freude kalt sind.

2) Vgl. C. Schulze, Die biblischen Sprichwörter (1860) S. 60 f.

wendet sich diese Spruchreihe zum Sonderling XVIII, 1: *Einem Gelüst trachtet nach der Sonderling, gegen alles Frommende gerüth er in Zähnefletschen.* Das reflexive נִפְדָּר hat hier gleichen Sinn wie das rabbinische פָּרַשׁ מִן־הַצִּבּוּר sich von der Gemeinde absondern *Aboth* II, 5 u. ö. נִפְדָּר heißt ein Mensch der sich absondert indem er seinem eignen Kopfe

folgt, arab. جاكيس المكل (متفرد) *seorsum ab aliis secedens*). Statt לְהִצָּדֵק emendirt Hitz. nach Hier. לְהִצָּדֵק „nach einer Veranlassung“ (einem Vorwand) und denkt sich unter dem נִפְדָּר einen beiseite Geschobenen, der, in die Opposition geworfen, sich zu rächen sucht. Aber seine Uebers. von 1^b: „gegen alles was glücklich bleckt er die Zähne“ zeigt, wie sehr der Spruch dieser Umdeutung widerstrebt. נִפְדָּר heißt einer der sich willentlich (Richt. 4, 11) und zwar eigenwillig absondert. Die Construction des רִבְקָשׁ mit לְ (auch Iob 10, 6) erklärt sich daraus daß der Dichter das Objekt hervorhebend vorausstellen

wollte: einem Belieben (רְאוּיָהּ wie هَوَا unstete und grundlose Richtung des Geistes auf etwas, Gelüst, Laune, Caprice), nichts Anderem, geht nach wer sich absondert (Fl.); das Streben des Separatisten geht nach einem Gelüste d. i. der Befriedigung und Verwirklichung eines solchen, er sucht statt sich dem Gesetz und den Ordnungen des Gemeinwesens zu fügen eine Sonderansicht zur Geltung, einen Lieblingsplan zur Ausführung zu bringen: *libidinem sectatur sui cerebri homo*. Nun paßt auch 1^b: הוֹשִׁיעַ (s. darüber zu 2, 7) ist concret was fördert und frommt; über הִתְגַּבֵּל s. zu 17, 14. So seine Subjectivität an die Stelle des Gemeingültigen setzend geräth er in Zähnefletschen, setzt er sich in fanatische Opposition gegen alles Förderliche und Frommende in den Grundsätzen, den Einrichtungen, der Praxis der Gesamtheit, von der er sich lostrennt. Das Bild ist naturgetreu: die Polemik der Schismatiker und Sectirer gegen das Bestehende ist meistens maßlos und feindselig. An diesen Spruch mit הִתְגַּבֵּל schließt sich einer mit wurzelverwandtem בְּהִתְגַּבֵּלוֹת v. 2: *Keinen Gefallen hat der Thor an Verständigkeit, sondern nur daran daß sein Herz an die Oeffentlichkeit trete.* Das V. הִפֵּץ bildet sowol das Fut. יִהְיֶה als auch הִפֵּץ, zunächst letzteres von הִפֵּץ mit der Grundbed. beugen, neigen, dann beide Formen als Intransitiv: sich zu etwas neigen, zu etw. geneigt s., arab. عطف (Fl.). הַבִּינָה ist hier die Verständigkeit, welche in Verständnis der eignen Mängel und des zu ihrer Abhülfe Nöthigen besteht. Nach solcher Verständigkeit geht nicht des Thoren Neigung, sondern (בִּי־אֵם, nach Ben-Naftali אֵם) nur dahin daß sein Herz d. i. der Verstand den er bereits zu besitzen meint sich offenbare, sich öffentlich zeige. Er meint damit sich selber in seiner wahren Größe zu zeigen und der Welt einen wichtigen Dienst zu erweisen. Diese von Selbstgefälligkeit ohne Selbsterkenntnis ausgehende Redseligkeit des Thoren ist schon 12, 23 und öfter gegeißelt worden.

Die mit v. 3 beginnende Gruppe läuft in 6. 7 in zwei dem Schlußvers der vorigen verwandte Sprüche aus. v. 3: *Kommt ein Gottloser, kommt auch Hohn und samt Schande Beschimpfung.* J. D. Mich. und die

meisten Neuern lesen רָשָׁע, dann sind Hohn u. s. w. als der Gottlosigkeit auf der Ferse folgende Geschicke zu denken, denn dafür daß קָלִיךְ Schändlichkeit d. i. schandbares Treiben bedeute (Hitz.), fehlt jeder Beleg, קָלִיךְ ist überall Schande als Widerfahrnis. Aber nicht nur der masor. Text punktirt רָשָׁע, sondern auch alle alten Uebersetzer, die griechischen, aramäischen und lateinischen, haben so ausgesprochen. Und etwa deshalb, weil ein Kommen natürlicher von einer Person gesagt zu werden schien? Das οὐδ' ἂν ἐλοῦντο ὑβρίδας ἐκεῖ καὶ ἀτιμία 11, 2 haftete ihnen doch wol nicht minder fest als uns im Gedächtnis. Sie lesen רָשָׁע, weil das obenanstehende בִּי sich nicht dazu eignet, das Erste dessen zu bezeichnen, was die Gottlosigkeit trifft, wol aber das Erste dessen was von ihr ausgeht. Deshalb bleiben wir dabei, daß der Spruch die Unholde nennt, welche überall da wo der Gottlose ein- und auftritt in seiner Gesellschaft erscheinen, nämll. vorerst בִּי Hohn (Ps. 31, 19), der sich über alle schuldische Unterordnung und Ehrerbietung und Schonung übermütig hinwegsetzt, und dann mit der Schande קָלִיךְ, die er an sich schon denen macht die sich mit ihm einlassen (Jes. 22, 18), gepaarte Schmähung הָרָפָה (Ps. 39, 9), welche von ihm zu erleiden hat wer nur immer ihm Besseres zutraute. Fl. versteht alle drei Namen in passivem Sinne und bem.: „קָלִיךְ וְהָרָפָה עם-קָלִיךְ הָרָפָה“ künstlichere Ausdrucksweise für קָלִיךְ וְהָרָפָה, im Türkischen ganz gewöhnlich für die Copula و z. B. صويله طبراق Erde und Wasser, عورتيله ار der Mann und das Weib.“ Aber dann wäre der Ausdruck tautologisch; wir verstehen בִּי וְהָרָפָה von dem was der Gottlose Anderen mit Worten und קָלִיךְ von dem was er ihnen durch seine Handlungsweise anthut. Bei dieser Auffassung ist עם mehr als Stellvertreter der Copula. v. 4: *Tiefe Wasser sind die Worte aus eines Mannes Munde, ein sprudelnder Bach, ein Born der Weisheit.* Früherhin machte man zu *hominis* die Bemerkung *sc. sapientis*, aber dann wäre ein unnöthiges Wort gebraucht und das nöthige weggelassen. Eher ließe sich sagen, daß אִישׁ in idealem Sinne gemeint sei, aber so gemeint bez. אִישׁ wie גִּבּוֹר den mannhaften Mann, nicht aber den Mann wie er sein soll oder den Ehrenmann, und übrigens kann ein Mann ein Ehrenmann sein, ohne daß sich von ihm sagen läßt was dieser Spruch sagt. Näher dem Sachverhalt kommt Ew. welcher übers.: „Tief Wasser sind die Herzensworte Manches“. Herzensworte — welch ein unbiblischer Ausdruck! LXX welche *λόγος ἐν καρδίᾳ* übers. hat nicht דְּבַר לֵב, sondern דְּבַר בִּלְבָב (wie 20, 5 דְּבַר בִּלְבָבִי) gelesen. Aber jenes „Manches“ ist zwar keine richtige Uebers., jedoch insofern richtig als אִישׁ ebenso wie z. B. 12, 14 heraushebend gedacht ist: der Spruch sagt gemäß der erzählungsweise exemplificirenden Spruchform was im Leben vorkommt und sich beobachten läßt. Dreierlei wird von den Worten aus eines Mannes Munde gesagt: sie sind tiefe Wasser, indem ihr Sinn nicht auf der Oberfläche liegt, sondern nur durch Eindringen in des Sprechenden verborgene Beweggründe und Ziele durchschaut werden kann; sie sind ein sprudelnder Bach, welcher dem der diesen Redefluß auf sich wirken läßt kräftig und frisch entgegensprudelt, weil es diesem Bache nicht an immer

neuem Nachschub lebendiger Wasser gebricht; sie sind ein Born oder Quell der Weisheit, welchem Weisheit entquillt und von wo Weisheit zu schöpfen ist. Hitz. bildet sich ein, daß der Zweizeiler antithetisch sei; מַי מַעְמָקִים oder מַיִם עֲמֻקִּים „Wasser der Austiefung“ sei Cisternenwasser, wogegen „ein quellender Bach ist der Weisheit Born“. Aber עֲמֻק bed. tief, nicht ausgetieft, und tiefes Wasser ist Gegens. des seichten; auch eine Cisterne kann tief sein (vgl. 22, 14), aber tiefes Wasser ist solches welches tief ist sei es im Ocean oder in einer Grube. Auch 4^b leitet die Fantasie auf keine Cisterne, denn wodurch wäre es angezeigt daß sich hier nicht die Beschreibung דְּבַר־פִּי־אִישׁ fortsetze; der „Weisheits-Born“ bildet zu diesem Subj. keine kunstmäßige Parallele und vollends keine Antithese, da diese vielmehr Entgegensetzung des Tiefen und Seichten, des Versiegenden und Perennirenden erwarten ließe. Und: der Born ist ein Bach, der Quell ein Fluß — wer wird sich so schief ausdrücken! Wir haben also weder einen antithetischen noch einen synonymen (LXX nach der LA ἀναπηδῶν, Hier. Venet. Lth.), sondern einen eingedankigen Zweizeiler (s. Einl. S. 8) vor uns, und dieser gibt zu bedenken, welche Tiefe des Sinnes, welchen Reichtum des Inhalts, welche Macht geistig-sittlicher Förderung ein Mensch in seine Rede hineinlegen kann. v. 5: *Die Person des Gottlosen begünstigen ist nicht gut, zu beugen den Gerechten beim Rechtsprechen.* Wie v. 4 Ein Subj. hat, so v. 5 Ein Präd.; die Formulirung ist wie 17, 26. שָׂאָה פָּנֶי (vgl. הִכָּר-פָּנִים 24, 23) προσωποληψία *acceptio personae* ist dies daß man פָּנֶי d. i. die persönliche Erscheinung jemandes annimmt (προσώπον λαμβάνει) d. i. sich annehmlich, respectabel, liebsam sein läßt, was an sich kein Unrecht ist, aber beim Richter, der nur nach Thatbestand und Gesetz urtheilen soll, zu sündlicher Parteilichkeit wird. הַשֹּׁחַ in forensischem Sinne mit dem Acc. der Person kann zwiefach gedacht sein: entw. als ein Wegdrängen מִדֶּיךָ Jes. 10, 2 von Verfolgung und Erreichung des Rechts, oder als ein Beugen, indem die RA הִשָּׂה מִשְׁפָּט (vgl. 17, 23) auf die Person, welcher Beugung = Rechtsverletzung widerfährt, übertragen wird, und diese Vorstellung liegt wol überall da unter, wo wie z. B. Mal. 3, 5 kein Zusatz die andere mit sich bringt. Nähere Erklärung über das לֹא-טוֹב gibt 17, 15. v. 6: *Des Thoren Lippen gerathen in Streit, und sein Mund ruft nach Schlägen.* Man kann sowol übersetzen: Des Thoren Lippen führen Streit herbei, indem בּוֹא mit etwas kommen z. B. Ps. 66, 13 wie (أَتَى) جاء ب s. v. a. es bringen (hervorbringen), als auch: sie gerathen in Streit, so wie man בּוֹא דְּקָמִים sagt: in Blutschuld gerathen 1 S. 25, 26., arab. بَاءَ بدم; wir ziehen dieses *intransit* (*ingerunt se*) mit Schult. Fl. als bezeichnender vor. הַבֹּאֵה für רִבָּא, eine *synallage generis*, zu der mittelst einer „Selbsttäuschung der Sprache“ (Fl.) die scheinbare Masculinendung solcher Duale beigetragen haben mag. Die Schläge, die der Thor herbeiruft (לֵךְ כְּרָא wie 2, 3), sind solche die er selber, indem es *a verbis ad verbera* kommt, davonträgt. LXX: sein dreister Mund ruft Tod herbei (פִּי הַחַיָּה מוֹת יִקְרָא). לְמַהֲלָמוֹ hat in Codd. u. alten Ausgg. *Mem raphatum* wie auch 19, 29; der Sing,

lautet also מְהִלֹּם wie מְנַעֲלִי zu מְנַעֲלִי, denn flectirtes מְהִלֹּם ließe beim Uebergang des *ō* in *ū* Mem dagessatum erwarten. v. 7: *Der Thoren Mund wird ihm zum Unfall, und seine Lippen zum Fallstrick seiner Seele.* Wie v. 5 mit 17, 27 der vorigen Gruppe correspondirt, so dieser v. 6 mit 17, 28. Ueber מְהִלֹּם s. 13, 3. Statt פִּי בָּסִיל פִּי ist nach Thorath Emeth p. 40 mit Cod. 1294 und alten Ausgg. פִּי כִסִּיל zu schreiben.

Ein Spruchpaar vom Ohrenbläser und vom Fahrlässigen. v. 8: *Die Worte des Ohrenbläfers sind wie leckere Bissen, und die gleiten hinab in die Tiefen des Innern.* Ein „Aehnlichkeitssatz mit Epexegeze im 2. Gliede“ (Fl.), der sich gleichlautend 26, 22 wiederholt. Zwar meinen Ew. Brth. Hitz. u. A. וְהֵם als Einführung eines Gegensatzes fassen zu müssen und geben in diesem Sinne dem מְהִלֹּמִים allerlei gewährlose Bedd. Ew. übers.: wie brennend (לָהֶם verw. לָהֶם) und schlägt daneben vor: wie zitternd (לָהֶם verw. רָעָם נִהָם לָהֶם); Ch. B. Mich. Brth. u. A.: wie

spielend (לָהֶם verw. לָהֶם); Hitz.: wie weiche Lüfte (לָהֶם verw. הֵלֶם flaccus, laxus). Alle diese Deutungen sind ohne Halt. Das W. לָהֶם bed. nichts von dem allen, es bed. wie das arab. لَهْم verbürgt *deglutire*. Aber auch

Böttchers Erkl.: „wie hinuntergeschluckt, weil mit Zurückhaltung gesprochen“ geht wie jene anderen von der vermeintlich syntaktisch feinen, aber falschen Voraussetzung aus, daß 8^b ein gegensätzliches „dennoch“ sei. Dann würde der Dichter וְהֵם יִדְרִים geschrieben haben (vgl. וְהֵם an der Spitze eines Umstandssatzes 3, 29. 23, 3). Aber וְהֵם mit folg. Finitum führt weder in unserem Spruche noch z. B. Dt. 33, 3. Richt. 20, 34. Ps. 95, 10 vgl. Gen. 43, 23 einen Umstandssatz ein. Also setzt 8^b den Satz 8^a durch einen auf gleicher Linie stehenden fort und also braucht man für כְּמַחְלֹמִים keine Bed. auszudüfteln, welche einen Gegens. zu dem Eindringen ins Tiefinnerste bildet. Das Verh. der Spruchhälften kommt richtig zu stehen bei Lth.: *Die Wort des Verleumblers sind schlege, Und gehen einem durchs hertz.* Er faßt לָהֶם als transponirt aus חֶלֶם (Raschi u. A.), aber Schläge können doch nicht מַחְלֹמִים heißen, sie heißen מַחְלֹמָה 6^b. Immerhin hat diese Deutung des Worts mehr Halt, als des Symm. ὡς ἀνέγκαιροι, Hier. *quasi simplicia*, Aq. 26, 22 γονιζοί, welches Letzte sich wie des Cappellus Clericus und früher Schult. *quasi numine quodam afflata* auf لَهْم IV *inspirare* zu stützen scheint. In der That aber bed. لَهْم auch nicht *afflare*, es bed. *deglutire* und nichts anderes.

Die jüd. Lexikographen bieten so gut wie nichts; auch Kimchi's חֶלְקִים, wonach Venet. μαλθακίζόμενοι übers., schwebt in der Luft, denn das talm. חֶלֶם schlagend = treffend, passend, wolanstehend bietet keinen Uebergang zu „glatt“ und „weich“. Schon Immanuel vergleicht לَهْم = בֶּלֶע. Und Schult., welchem Ges. u. A. folgen, erklärt bereits vollkommen richtig: *tanquam quae avidissime inglutiantur*. So auch Fl.: Dinge welche sich zum gierig Hinunterschlucken darbieten oder sich so verschlingen lassen. Aber sollte man wirklich in dieser Weise dem Hithpa. gerecht werden können? Das arab. التهم (stärkere

Potenz **التقم**, wonach van Dyk übers.: **مثل لقم حلوة** gleich süßen Bissen) bed. in sich hineinschlingen, was hier nicht paßt. Das *Hithpa.* wird also hier passive Bed. haben: Dinge welche gierig verschlungen werden. Ueber **נִרְבֵּן** v. **רֵבֵן** s. 16, 28. **וַיֵּחַם** geht auf die Worte des Ohrenbläasers; es könnte auch fehlen, steht also mit Emphase, es ist s. v. a. *aeque illa, etiam illa* (auch sie) oder *illa ipsa* (gerade sie). **רָרִי** ist hier statt mit **יָלַד** 7, 27 mit Objectsacc. (vgl. 1, 12) verbunden. **חֲרִירִי** *penetralia* hatten wir schon 7, 27; das Stammwort ist **חָדַר** absperren, verbergen, versch. v. **חָדַר** *demittere* und **חָדַר** (verw. **חָדַר**) herumkommen, umgehen. **בִּרְבֵּן** ist das Leibesinnere und mit Bezug auf die dort liegenden Organe, welche nicht allein das Leibes- sondern auch das Geistesleben vermitteln, überh. das Innere der Persönlichkeit. LXX übers. diesen Spruch nicht, sondern hat dafür 19, 15., aber in anderer Uebers. als dort; Syr. und sogar Targ. haben sich dadurch vom hebr. Texte abdrängen lassen. v. 9: *Auch schon wer sich lässig zeigt in seinem Geschäfte ist ein Bruder dessen der auf Zerstörung ausgeht.* Das *Hithpa.* **הִתְרַפֶּה** bed. hier wie 24, 10 sich schlaff, lässig, säumig zeigen. **מִלְאָכָה** ist eig. ein Auftrag für einen Andern, wie ihn ein **מִלְאָךְ** Bote, Gesandter, Committirter zu verrichten hat, hier jedes Geschäft, sei es ein Unternehmen im Auftrag oder eine Aufgabe die man sich selbst stellt. Wer sich darin nachlässig zeigt, der richtet in seiner Weise, näml. durch Unterlassung, ebenso Verderben an, wie der **בַּעַל מִשְׁחִית** geradezu durch sein Thun. So heißt einer der berufen ist (Ez. 9, 1) oder seine Lust daran hat zu verderben oder zu zerstören. Hier. falsch beschränkend *sua opera dissipantis*. Hitz. vergleicht treffend Mt. 12, 30. In der Variation 28, 24^b heißt der Verderber **אִישׁ מִשְׁחִית**. Die Verbindung **אִישׁ מִשְׁחִית** ist adjektivisch, dagegen **בַּעַל מִשְׁחִית** genitivisch (vgl. 22, 24. 23, 2 u. ö.), indem **מִשְׁחִית** wie öfter (s. Lex.) das Verderbende = Verderben bed. v. Hofm. (Schriftbew. 2, 2, 403) versteht **אִישׁ מִ** vom Straßenräuber, **בַּעַל מִ** vom Räuberhauptmann, aber dieser müßte **יָרֵחַ מִ** heißen, heißt aber **יָרֵחַ** 1 Kön. 11, 24. Der Wortlaut unseres Spruches ist origineller als 28, 24. Dort heißt der seines gleichen **הִכָּרִי**, hier **אָח**, eine weitverbreitete semitische Metapher von dem welcher oder dem was einem Andern irgendwie nächstverwandt, ganz ähnlich ist Iob 30, 29. Fl. vergleicht das Sprich-

wort: **الشبهة اخت الخطية** die Zweifelsucht ist die Schwester der Sünde.

Zwei Sprüche von einer Burg des Glaubens und einer Burg des Wahns. v. 10: *Ein starker Thurm ist der Name Jahve's, dahinein läuft der Gerechte und wird unnahbar.* Der Name Jahve's ist die Offenbarung Gottes und der Gott der Offenbarung selber, der schöpferisch und geschichtlich Offenbare und fort und fort sich Offenbarende; sein Name ist sein sich darstellendes und ebendeshalb vorstellbares und nennbares Wesen, vor allem das Tetragramm selber als Anagramm des über- und innergeschichtlichen Seins Gottes, als Chiffre seines freien und allmächtigen Waltens in Gnade und Wahrheit, als Selbstbenennung Gottes des Erlösers. Dieser Name, welcher später in den Jesus-Namen eingeflochten wird, ist **מְגִדֵּל-עֵז** (Ps. 61, 4) ein gewaltiger, jedem feind-

lichen Anprall trotzbietender hoher Thurm. In diesen hinein, um sich hinter dessen Mauern zu bergen, läuft der Gerechte und wird so (*perf. consec.*) über alle Gefahr hoch hinausgerückt (vgl. יִשָּׁב 29, 25). רִיץ אֵל bed. Iob 15, 26 wider etwas anrennen, רִיץ *seq. acc.* etwas berennen, רִיץ wohinein eilen; die Conj. ירום (Hitz.) ist eine Grille, רִיץ ist eiliges בִּיאָה, die Vorstellung die gleiche wie Ps. 27, 5. 31, 21. v. 11: *Des Reichen Wolhabenheit ist seine feste Burg, und gleicht einer unnahbaren Mauer in seiner Einbildung.* Z. 1 = 10, 15^a. שָׁבָה v. מְשַׁבֵּה, chald. סָבָא (wov. nach *Megilla* 14^a יִסְבֶּה die Schauerin), √ שָׁב verw. יָד stechen, fixiren, bed. das Gebilde als Schaustück und dann auch geistig: Gebilde (Vorstellung und insbes. Vorspiegelung) des Herzens (Ps. 73, 7),

hier die Einbildung; Fl. vergleicht תְּצַוֵּר sich etwas einbilden, franz. *se figurer*. Die Uebers. von LXX bis Lth. denken irrig an שָׁכַךְ (סִכֵּךְ) umhegen, nur Venet. richtig: *ἐν φαντασίᾳ αὐτοῦ*, besser als Kimchi, welcher nach Ez. 8, 12 an das Zimmer denkt, wo die Augenlust des Reichen aufgespeichert ist und wo er sich inmitten seiner Schätze wie von unannehmbarer Mauer umgeben wähnt.

Wir fassen nun v. 12—19 zus., wo das Bild von der festen Burg wiederkehrt. An den Spruch von dem auf seinen Mammon vertrauenden Reichen schließt sich sachgemäß v. 12 an: *Vor dem Verderben wird hoffärtig des Mannes Herz, und der Ehre geht Demut voraus.* Z. 1 ist Variation von 16, 18^a und Z. 2 gleichlautend mit 15, 33^b. v. 13: *Gibt einer Antwort, bevor er anhört, so gilt ihm als Narrheit und als Schande.* Das Partic. steht hier anders als z. B. 13, 18 wo es Subj. und 17, 14 wo es Präd. eines einfachen Satzes ist; es ist auch hier mit seinem Zubehör für semitisches Sprachbewußtsein Subj. zu 13^b (Ein Antwortender .. ist einer dem dies ..), aber für das unserige setzt es sich in einen hypothetischen Vordersatz um (vgl. S. 218 g. E.). Für „antworten“ sagt man auch הָשִׁיב ohne Zusatz, aber der ursprüngliche vollständige Ausdruck ist הָשִׁיב הָבֵר *reddere verbum, referre dictum* (vgl. עֲנֶה הָבֵר Jer. 44, 20., absolut in der sinnverwandten Spruchzeile 15, 28^a); רִבֵּר verstehe man nicht von dem Worte, auf welches, sondern von dem Worte welches erwidert wird. הָיָא begreift den Sinn sowol von: es gilt ihm (*ducitur ei*) als: es gereicht ihm (*est ei*). In Agricola's Fünfhundert Sprüchen lautet dieser: *Wer antwortet ehe er höret, der zaiget an sein torhait vnd wirdt ze schanden.* Aber das wäre רָבִישׁ *pudescit*; (הָיָא לוֹ) פִּלְגָמָה bed. daß es Grund verdienter Beschimpfung für ihn wird. „פִּלְגָמָה eig. Verletzung d. h. Schimpf (wie *atteinte à son honneur*) v. פָּלַם (verw. הָלַם) schlagen, treffen, verwunden“ (Fl.). Sirach warnt wie vor solchen vorschnellen Reden auch vor der Ungezogenheit, Anderen ins Wort zu fallen 11, 8. v. 14: *Des Mannes Mut erträgt sein Siechtum, aber gebrochener Mut, wer trägt den?* Der den Menschen beseelende Einhauch des Schöpfers heißt als *spiritus spirans* רוּחַ (רוּחַ תְּהִיָּה) und als *spiritus spiratus* נִפְשׁ (נִפְשׁ תְּהִיָּה); der Geist (*animus*) ist das primäre und die Seele (*anima*) das secundäre Lebensprincip, das doppelgeschlechtige רוּחַ ist deshalb, wenn als primäres und also gewissermaßen (s. Psychol.

S. 103 ff.) männliches Princip gedacht, Masculinum (Gen. 6, 3. Ps. 51, 12 u. ö.). Hier ist der Genuswechsel höchst charakteristisch und auch נִשְׁכָּח steht mit Bedacht (vgl. 1 S. 26, 15) statt נָזַח 16^a: der mannhafte Geist eines Mannes welcher das Siechthum (wir verstehen hier „siech“ in der alten Bed. = engl. *sick* krank), womit dieser (der Mann) äußerlich und innerlich behaftet ist, mit Selbstbeherrschung aushält oder erträgt ($\text{כָּל־כָּל־כָּל־כָּל}$ umfassen, fassen, Lth. *der weis sich in seinem Leiden zu halten*, vgl. Ps. 51, 14 *der freidige Geist enthalte mich*), ist *generis masculini*, wogegen der von seiner Mannhaftigkeit und Superiorität zu entmutigter Leidentlichkeit herabgedrückte רוּחַ נְכֻחָה (wie 15, 13. 17, 22) *genere feminino* heißt (vgl. in Ps. 51 רוּחַ נָכוֹן v. 12 mit רוּחַ נְשֻׁבְרָה v. 19). Fl. vergleicht das Sprichwort $\text{ثَبَاتُ النَفْسِ بِالْغِذَاءِ ثَبَاتُ الرُّوحِ}$

die Seele hat Bestand durch Nahrung, der Geist durch Musik.¹ Die Frage מִי יִשְׁמְרֶנּוּ ist wie Mr. 9, 50: wenn das Salz schmacklos wird, womit soll man es würzen? Es gibt keine Würze für das fade gewordene Gewürz. Und für den Geist, welcher Lebensbestand und Lebensgeschick der Persönlichkeit zu tragen bestimmt ist, gibt es wenn er sich vom Leiden niederwerfen läßt keinen der ihn hübe und trüge. Aber ist nicht Gott für den niedergeschlagenen gebrochenen Menscheng Geist ein ihn hebender und tragender Höherer? Darauf läßt sich antworten, daß der mannhafte Geist 14^a als stark in Gott, der entmuthigte 14^b als ein nicht wie er sollte Tragkraft aus Gott schöpfender vorgestellt sei. Aber Stellen wie Jes. 66, 2 legen es nicht nahe, die רוּחַ נְכֻחָה als von Gott abgewandte zu denken. Der Spruch faßt den Menschen mit Absehn von der Heilsordnung in seinem schöpferisch angelegten natürlichen Wesen. Da ist der Geist נִשְׁכָּח Träger des Person- wie Naturlebens mit seinen Functionen, Bethätigungen und Erlebnissen. Ist der Geist zu kraft- und thatloser Passivität herabgedrückt, so gibt es innerhalb des Bereichs der menschlichen Persönlichkeit keine andere Tragkraft, welche ihn ersetzen und überbieten könnte. v. 15: *Eines Verständigen Herz erwirbt Erkenntnis, und der Weisen Ohr sucht nach Erkenntnis*. Freilich läßt sich נָכוֹן auch als Adj. fassen, aber wir übers. hier wie 14, 33., weil es so dem Parallelismus entsprechender ist, vgl. לֵב צָדִיק 15, 28. לֵב חָכָם 16, 23., wo die adjektivische Fassung ausgeschlossen ist. Die Erwerbung der Weisheit ist nach 17, 16 dem Herzen zugesprochen: es gehört dazu vor allem ein fassungskräftiges und empfängliches Herz, und ein solches besitzt eben der נָכוֹן , welcher den Werth und Nutzen wahren Wissens zu schätzen weiß. Die Weisen, welche bereits im Besitze solchen Wissens sind, sind dennoch zugleich in stetem Streben begriffen, dieses Wissen zu erweitern: ihr Ohr sucht Erkenntnis, begierig forschend wo welche zu finden und aufmerksam horchend wo Gelegenheit des מִצָּה Erlangens derselben gegeben ist. v. 16: *Der Menschen*

1) In dem philosophisch beeinflussten Sprachgebrauch ist umgekehrt روح die *anima vitalis* und نفس die *anima rationalis*, s. Baudissins *Translationis antiquae arab. libri Iobi quae supersunt* (1870) p. 34.

Gabe schafft ihm Raum und führt ihn in die Nähe Großer. Daß מִתֵּן geistige Begabung bedeuten könne, meint Hitz. ohne einen Beweis dafür zu haben. Geistige Gewandtheit als Mittel des Emporkommens wird anders benannt 22, 29. Aber darin hat Hitz. Recht, daß man den Sinn den Spruches verwirrt, wenn man מִתֵּן im Sinne von שָׁחַר (s. zu 17, 8) faßt: מִתֵּן ist ein indifferenter Begriff (davon מִתְּנָה Θεόδοτος wie מִתְּנָה von מִתְּנָה), und der Spruch will sagen, daß der Mensch sich freien Raum, freie Bahn macht durch Geschenk d. h. dadurch daß er sich da wo es gilt, erkenntlich, gefällig, artig zu sein, nicht knauserig sondern freigebig beweist. Wie ein Sprichwort sagt: Mit dem Hut in der Hand kommt man durchs ganze Land, so heißt es hier, daß solche Freigebigkeit vor Große hinführt d. i. nicht: Zutritt zu ihnen verschafft, sondern zu einer Ehrenstelle in der Nähe Großer d. i. Hochgestellter verhilft (vgl. לִפְנֵי 22, 29. זָם Ps. 113, 8). Es ist ein wichtiges Stück der Lebensweisheit, daß man durch rechte Freigebigkeit, d. i. dadurch daß man gerne gibt da wo die Pflicht es fordert und Klugheit es empfiehlt, nicht verliert, sondern gewinnt, nicht herunter sondern emporkommt — sie hilft dem Menschen über die Schwierigkeiten beschränkter beengter Verhältnisse hinweg, gewinnt ihm Herzen, fördert ihn von Stufe zu Stufe. Das אֵ von מִתֵּן ist sonderbarer Weise (vgl. מִתְּנָה, מִתְּנָה) als unwandelbares behandelt. v. 17: *Recht hat wer zuerst mit seiner Streitsache kommt, es kommt aber der Andere und geht ihm auf den Grund.* Ermahnung bei Rechtshandeln vorsichtig zu sein und nicht dem, der seine Sache zuerst anbringt und mit Gründen ausschmückt, ohne weiteres Recht zu geben, da wenn die andere Partei nachher in ihrer Rechtsdeduction die Gründe der ersteren prüfe sie sich als unhaltbar ergeben; הָרִאשׁוֹן בְּרִיבוֹ ist zusammenzunehmen, es ist s. v. a. *qui prior cum causa sua venit i. e. eam ad iudicem defert* (Fl.). Indes kann הָרִאשׁוֹן auch für sich allein der Erstkommende sein und בְּרִיבוֹ mit צִדִּיק zusammengenommen werden: *justus qui prior venit in causa sua (esse videtur)*; die Accentuation läßt das Verhältnis mit Recht in der Schwebe. Statt יָבֵא (קָבֵא) heißt das *Keri* יָבֵא lesen, wie es auch sonst bald das Fut. in Perf. mit ו (z. B. 20, 4. Jer. 6, 21) bald das Perf. mit ו in Fut. corrigirt (z. B. Ps. 10, 10. Jes. 5, 29). Aber hier wo *perf. consec.* nicht so statthaft ist wie 6, 11. 20, 4 hätte das Fut. unbehelligt bleiben können. הַיָּחִיד ist der andere Part, gleichbed. mit רֵעַ חֲבֵירוֹ *Sanhedrin* 7^b wo aus Dt. 1, 16 die אֲזוּרָה לְבֵית־דִּין (Mahnung für den Gerichtshof) gefolgert wird, den Kläger zugleich mit dem Beklagten zu hören, um nicht von jenem voreingenommen zu werden. Ein ebensolches *audiatur et altera pars* ist obiger Spruch. Der *status controversiae* tritt erst durch Anhörung der *altera pars* ins rechte Licht: es kommt der Andere und geht ihm (dem Ersten) auf den Grund. הָיָה sonst mit Acc. der Sache z. B. רִיב eine Streitsache gründlich untersuchen Iob 29, 16 ist hier wie 28, 11 mit Acc. der Person verbunden: jemanden bis auf den Grund durchschauen oder bloßlegen, hier so daß mit dem Beweggrund zugleich die tendentiösen Einstellungen des Sachverhalts herauskommen. v. 18: *Zwistigkeiten legt*

das Loos bei und bringt Starke auseinander d. h. es richtet eine Scheidewand zwischen ihnen, den Streitenden, auf (הַפְרִיד בֵּין) wie 2 K. 2, 11., vgl. *افرق بين*; *עצומים* sind nicht Gegner die ihre Rechtsansprüche mit mächtigen Gründen (*עצמות* Jes. 41, 21) verfechten *qui argumentis pollent* (s. Raschi) — denn da müßte sich doch die Wahrheit im *pro et contra* ermitteln lassen — sondern mächtige Gegner, welche, wenn nicht das Loos ein zeitliches Vergleichungsmittel darböte, ihre Ansprüche mit Fäusten und Schwertern geltend machen würden (Fl.); hier ist es das Loos, welches an die Stelle der *ultima ratio* physischer Uebermacht ein unblutig sich vollziehendes und Friede schaffendes Gottesurtheil setzt. Der Spruch sagt vom Loose was der Hebräerbrief 6, 16 vom Eide, s. zu 16, 33. Ueber *מְדַרְגִּים* und dessen Nebenformen s. oben S. 112. v. 19: *Ein Bruder an welchem Treubruch begangen widersteht mehr als eine feste Burg, und Zwistigkeiten sind wie der Riegel eines Palastes.* Mit Recht hat Lth. die *LA נישע*, nach welcher LXX Vulg. Syr. *frater qui adjuvatur a fratre* übers., als falsch erkannt — man würde eher *אח מושיע* erwarten: *eyn bruder der beystehet*, wie Lth. früher übersetzte, und übrigens *bed. נישע* nicht *adjuvari*, sondern *salvari* — seine Uebers.: *Ein verletzt Bruder helt herter denn eine feste Stad, Und Zanck helt herter, denn rigel am Palast*, gehört zu seinen glücklichsten Treffern. An sich *bed. מְדַרְגִּים* nur *ὑπὲρ πόλιν ὄχυράν* (Venet.); das zu ergänzende Eigenschaftswort (vgl. Jes. 10, 10) ist dem *עו* zu entnehmen: *עו הוא* oder *קִשָּׁה הוא* (Kimchi). Das *Ni. נפשע* kommt außer dieser Einen Stelle nicht vor. Liest man *נפשע*, so *bed. es einen treubruchig Behandelten* = *נפשע בו*, wie das häufige *קָמִי* meine Aufstehenden = *קָמִים עָלַי* die wider mich Aufständischen; aber Codd. (auch Baers *Cod. jaman.*) und alte Ausgg. haben *נפשע*, was, wie wir oben übersetzt haben, einen impersonellen Attributivsatz gibt, jenes: *frater perfidiose tractatus* (Fl. *mala fide offensus*), dieses: *perfide actum est*, *scil. בו in eum* = *in quem perfide actum*. *אח* ist nach 17, 17 ein Freund im höchsten Sinne des Worts; *נפשע* *فسق* *bed. abbrechen, losreißen, mit ב oder על dessen an dem die Handlung sich vollzieht.* Daß der *נפשע* als *אח* des *נפשע* *אח* zu denken ist, versteht sich; die Uebers.: Brüder die mit einander brechen (Ges.) ist falsch: *אח* ist nicht Collectiv und noch weniger *נפשע* ein Reciprocum. Es verhält sich mit *אח* wie mit *אָחִים* 16, 28. Das Trg. übers. (die Peschitto verbessernd): *אָחִי לְמַחְצִי מִן* *אָחִי* was nicht *bed.: ein Bruder der sich lossagt* (Hitz.), sondern: der frevelhaft behandelt worden seitens seines Bruders. Das ist richtig, wogegen Ewalds „Ein Bruder sperrt sich mehr als .“ von einer *Bed. des נפשע* ausgeht, die es nicht hat, und Bertheau, indem er übers.: „Ein Bruder ist widerspenstiger als .“ dem *Ni.* (welches als Denom. „frevelbedeckt“ bedeuten könnte, Venet. *πληγμμεληθείς*) mit Schultens unerweisliche¹ reflexive und obendrein zu schwache *Bed.* gibt. Hitz. corrigirt

1) Sämtliche hebräische Synonyma des Sündigens weisen kein reflexives *Ni.* auf und auch *فسق* VII hat keine ethische *Bed.* Nur etwa *נִסְבֵּל* sich als Thor erweisen ließe sich anführen.

שָׁשַׁע Sünde sperren = gefesselt halten, aber das ist kein Hebräisch, es müßte שָׁשַׁע, שָׁשַׁע oder שָׁשַׁע heißen. In 19^b liegt der Nerv des Nominalsatzes in dem מִן (mehr als d. h. fester = schwerer zu gewinnen), in 19^b in dem כִּי; ganz ebenso brachylogisch wechseln beide Mi. 7, 4. Der Parallelismus ist synonymisch: Streitigkeiten und Rechtshandel unter ehemaligen Freunden bilden ein ebenso unübersteigliches Hindernis ihrer Wiedervereinigung, sind so schwer zu heben wie der große Vorschiebbalken am Thore eines Schlosses (Fl.). Der Vergleichspunkt ist nicht allein die Schwere dieses Querbalkens (v. כִּי בָרֶחַק in die Quere, quer-

vor, querfeldein gehen), sondern auch die Sperrung des Zugangs. Streitigkeiten bilden eine Scheidewand zwischen solchen die sonst sich nahe standen, und eine desto dichtere je näher sie sich standen.

Mit v. 19 schließt sich die Reihe v. 8 f. 10 f. 12 und weiter, die vom Ohrenbläser angehoben. Das Stichwort שָׁשַׁע, welches in ihrem Anfange 9^b vorkam, wiederholt sich in ihrem Ausgang und dient auch als Grenzzeichen der v. 20 (~ v. 8) bis v. 24 (~ v. 19) befassenden folgenden Gruppe. Auf den Spruch von Freundschaftsbruch und Zwistigkeiten folgt einer von der Rückwirkung des Gebrauchs der Zunge auf den Menschen selber v. 20: *Von der Frucht die eines Mannes Mund bringt wird gesättigt sein Inneres, vom Ertrage seiner Lippen wird er gesättigt.* Nicht bloß das Gute (12, 14 vgl. 13, 2) sondern was immer Jemand gesprochen, dessen Folgen wird er in reichem Maße zu schmecken bekommen. Es ist ein Oxymoron wie Mt. 15, 11 daß nicht was in den Mund eingeht, sondern was von ihm ausgeht den Menschen verunreinigt. Wie Joh. 4, 34 das Thun des Menschen heißt hier dessen Reden sein βρωμα. Nicht bloß das Handeln (1, 31. Jes. 3, 10), auch schon das Reden ist ein Fruchtbringen, und nicht bloß Andere bekommen die Frucht der Reden wie der Thaten eines Menschen, sei sie gut oder böse, zu genießen, sondern vor allem er selber sowol diesseits als jenseits. v. 21: *Tod und Leben sind in der Hand der Zunge, und wer immer sie liebt wird essen ihre Frucht.* Hand יָד ist eine so geläufige Metapher für Macht, daß wie hier der Zunge so z. B. Jes. 47, 14 der Flamme und Ps. 49, 16 u. ö. dem Hades eine Hand zugeeignet wird. Tod und Leben ist das große Dilemma, welches dem Menschen gestellt ist Dt. 30, 15. Je nach dem Gebrauche seiner Zunge verfällt er dem Tode, erlangt er das Leben. In 21^b bez. alle Ausl. יָדָהּ בְּרִיָּה auf die Zunge: *qui eam (linguam) amant vescentur* (יָדָהּ distributiver Sing. wie 3, 18. 35 u. ö.) *fructu ejus.* Aber „die Zunge lieben“ ist doch ein sonderbarer unklarer Ausdruck. Die Zunge liebt, sagt Hitz., wer zu schwatzen liebt. Umgekehrt z. B. Euchel: wer sie sorgsam hütet oder: wer sie pflegt d. i. Fleiß auf rechtes Reden verwendet. Beides zusammenfassend z. B. Zöckler: wer als εὐλογῶν oder κακολογῶν sie viel gebraucht. LXX übers. οἱ δὲ κρατοῦντες αὐτῆς d. i. יָדָהּ, aber שָׁשַׁע bed. *prehendere* und *tenere*, nicht *cohibere*, und die in Zaum gehaltene Zunge bringt zwar keine böse Frucht, bringt aber überhaupt keine. Wie also? Geht das Suff. von יָדָהּ viell. wie 8, 17 *Chethib* auf die

zwar nicht genannte, aber dem Spruchdichter überall im Sinne liegende Weisheit? Auch schon zu 14, 3 S. 225 unt. wagten wir die ungenannte חכמה zum Subj. von 3^b zu machen. Dann wäre 21^b wie Miniature von 8, 17—21. Oder ist יִרְחֹק יֵאָהֵב aus יִרְחֹק יֵאָהֵב verstümmelt: und wer Jahve liebt (Ps. 97, 10) bekommt ihre (der Zunge) Frucht zu genießen? — v. 22: *Hat einer ein Weib gefunden, hat er Glück gefunden, und hat Gunst erlangt seitens Jahve's.* Wie יִרְחֹק יֵאָהֵב 21^b an 8, 17 erinnert, so lautet hier nicht nur 22^b sondern auch 22^a mit 8, 35 (vgl. 12, 2) überein. Ein Weib ist ein solches wie es sein soll wie v. 14 אִישׁ ein Mann wie er sein soll; LXX Syr. Trg. Vulg. setzen *bonam* hinzu, aber „die gnomische Kürze und Kraft verschmähst solche verwässernde Beiwörter und ängstliche Begriffsbegrenzungen“ (Fl.). Uebrigens würde אִשָּׁה מוֹבָה im Althebr. eher eine wolaussehende als eine wolgeartete Frau bed., welche letztere anders heißt 19, 14. 31, 10. Mit Recht bleibt Venet. bei γυναῖκα, Lth. *ein Ehefrau*, denn es ist eine Frau in ehelichem Sinne gemeint. Das erste מִצָּעַת ist *perf. hypotheticum* Ges. §. 126 Anm. 1. Umgekehrt sagt Koheleth 7, 26: ich fand מִצָּעַת אִשָּׁה bitterer als den Tod das Weib, weshalb man in Palästina wenn sich jemand verheiratet hatte zu fragen pflegte: מִצָּעַת אִשָּׁה מִצָּעַת hat er sich glücklich (nach 22^a des Spruchbuchs) oder unglücklich (nach מִצָּעַת אִשָּׁה Kohelths) verheiratet (*Jebamoth* 63^b).¹ LXX fügt hinter v. 22 noch ein Distich hinzu: „Wer ein gutes Weib verstößt, stößt das Glück von sich, und wer eine Ehebrecherin behält, ist thöricht und gottlos.“ Der diesen Spruch geformt hat ist durch מִצָּעַת אִשָּׁה auf מִצָּעַת (Ezr. 10, 3) geführt worden; sonst ist ἐκβάλλειν (γυναῖκα) Gal. 4, 30. Sir. 28, 15 Uebers. von אִשָּׁה. Der Syr. hat jenes Distich halb, Hier. ganz acceptirt. Dagegen fehlen in LXX v. 23. 24. 19, 1. 2; die Uebers. welche einige Codd. bieten ist die Theodotions (s. Lagarde). v. 23: *Flehentliche Bitten spricht der Arme, und der Reiche entgegnet Grobheiten.* Die orientalische Spruchdichtung bietet hiezu viele Parallelen: sie gefällt sich im Ausmalen des Gegensatzes zwischen einem flehenden Armen und dem stolzen oder geizigen Reichen, siehe z. B. Samachschari's Goldene Halsbänder No. 58. תַּחֲנוּנִים geht der Bed. nach auf das *Hithpa.* תַּחֲנוּן zurück: *misericordiam alicujus pro se imploravit*, vgl. das alte vulgäre „barmen“ d. h. Andere zum Erbarmen (רַחֲמִים) zu bewegen suchen. עֲדֹרָה *dura* v. עָז (synon. קָשֶׁה) hart, fest, von Körpern und trop. von unbeugsamem, hartem, trotzigem Sinn und danach gearteten Worten (Fl.). Beide Nomm. sind Acc. des Objekts wie Iob 40, 27 רַחֲמִיִּים mit dem parallelen רַחֲמֵי. Der Spruch spricht eine Erfahrungsthatsache aus, dem Armen zum Troste, dem wenn ein Reicher ihn anschnauzt nichts Außergewöhnliches begegnet, und dem Reichen zur Warnung, daß er sich nicht durch den Mammon entmenschen lasse. Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil, wer aber wie die Schrift sagt den Armen durch grobe hartherzige Behandlung zermalmet und sein ohnehin blödes Antlitz zer-

1) Vgl. Tendlauer, Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit (1860) S. 235.

mahlet (Jes. 3, 15), fordert unbarmherziges Gericht wider sich heraus, denn die Barmherzigen, nur sie werden Barmherzigkeit erlangen *αὐτοὶ ἐλεηθήσονται* (Mt. 5, 7). v. 24: *Ein Mann vieler Freunde kommt in die Brüche, es gibt aber einen Liebenden anhänglicher als ein Bruder.* Hier. übers. das Anfangswort mit *vir*, Syr. Trg. aber mit *אִישׁ*, was Hitz. Böttch. u. A. billigen. Aber wird ein deutscher Dichter in einer Zeile „itzt“ und in der andern „jetzt“ sagen, und der hebräische hätte beliebt, dem *אִישׁ* seine seltenere, hier zumal nicht ganz unzweideutige Form *אִישׁ* voraufzuschicken (vgl. dagegen Koh. 7, 15)? Wir schreiben *אִישׁ*, denn zwar faßt die Masora unsere Stelle mit 2 S. 14, 19. Mi. 6, 10 als die *שׁ סבירין ג'* d. i. als die drei wo man *אִישׁ* erwarten sollte und also in Schreibung und Lesung sich zu irren versucht ist zusammen, aber irriger Weise ist in der *Masora magna* der Venediger Bibel von 1526 an allen drei Stellen *אִישׁ* geschrieben; anderwärts bezeugt die Masora ausdrücklich die *defectiva scriptio* bei gleicher Bed. nur für jene zwei andern Stellen. Indes ist *אִישׁ* = *אִישׁ* oder eigentlich *אִישׁ* gleich möglich wie *אִישׁ*¹, und für den Sinn von 24^a macht es keinen erheblichen Unterschied, ob wir erklären: Es gibt Freunde die dazu dienen daß man in Brüche geht oder: Ein Mann vieler Freunde kommt in die Brüche — der Inf. mit *ל* wird im Nominalsatz zum Ausdruck der mannigfachen Verhältnisse verwendet Ges. §. 132 Anm. 1 (vgl. zu Hab. 1, 17), hier bez. er beidemal wie z. B. Ps. 92, 8 das Ende, auf welches es mit den vielen Freunden oder mit dem Manne vieler Freunde hinausläuft. Freilich wird *אִישׁ* (wie *صاحب* *בצל*) sonst fast nur mit sachlichen Genitiven verbunden, aber wie man *אִישׁ אלהים* sagt: ein Mann der Gotte angehört, so muß man auch sagen können *אִישׁ רעים*: ein Mann der vielen Freunden angehört; die Volkssprache mag so einen Menschen genannt haben, auf den weil er keinen ausgeprägten und entschiedenen Charakter hat die Regel daß man den Mann an seinem Freunde erkennt keine Anwendung leidet, einen sogen. Allmannsfreund oder Allerweltsfreund. Theod. übers. *ἀνὴρ ἐταριῶν τοῦ ἐταρειόσασθαι*, und ebenso fassen die Syrer, das Trg. und Hier. (unter den Neuern z. B. Hitz.) *הַרְרִיעַ* als Reflexiv in der Bed. geselligen Umgang pflegen, aber dieses Reflexiv lautet *הַרְרִיעָה* 22, 24. Jenes *הַרְרִיעַ* ist entw. *Hithpal.* v. *רָעַע* aufjauchzen Ps. 60, 10. 65, 14., wonach Venet. (gegen Kimchi) *ὥστε ἀλαλάζειν* übers.: ein solcher kann aufjauchzen, was aber nicht wahr ist, da nach 24^b Ein wahrer Freund die vielen aufwiegt, oder es ist *Hithpo.* v. *רָעַע* böse, schädlich s. (Fl.: *sibi perniciem paraturus est*) oder, was wir als durch Jes. 24, 19 gesicherter vorziehen, v. *רָעַע* brüchig werden (Böttch. u. A.) — das gibt nicht allein einen guten Sinn, sondern auch ein ähnliches Wortspiel mit *רָעִים* wie 3, 29. 13, 20. Im Unterschiede von *רָע*, was ein allgemeiner und durch den Sprachgebrauch (s. z. B. 17^b) verwaschener Begriff, heißt der rechte Freund im antithetischen Parallel-

1) Man sieht aus diesem Wechsel wie weich das *א* gesprochen wurde, vgl. Wellhausen Text der Bb. Samuel (1871) S. V (Vorr.). Kimchi bemerkt, daß man *אָקטל* für *אָקטל* sage, weil man es sonst mit *אָקטל* verwechseln würde.

glied אִי־ב (wie 27, 6) und als ein nach 17, 17 auch im Unglück Treue bewährender מֵאָר; דָּבָק מֵאָר; einen solchen zu besitzen ist mehr werth als der sogen. guten Freunde viele und, wie sich zugleich aus dem Gegens. ergibt, es gereicht dem der so glücklich ist, einen solchen Freund zu besitzen, zum Segen und zum Heile. Die richtige Erklärung hat schon Immanuel: „Ein Mann welcher sich darauf legt viele Freunde zu gewinnen kommt schließlich in die Brüche (סופו לִהְשֹׁבֵר), indem er bei diesem Buhlen um Anderer Gunst sich verausgabt und ausgenutzt wird.“ Und Schultens: *At est amicus agglutinator prae fratre. Rarum et carum esse genus insinuat, ac proinde intimam illam amicitiam, quae conglutinet compingatque corda, non per multos spargendam, sed circumspecte et ferme cum uno tantum ineundam.* So schließt diese Gruppe mit dem Lobpreis der zu geistiger Verbrüderung vertieften Freundschaft, wie die vorige v. 19 mit einer Warnung vor Zerstörung eines solchen Verhältnisses durch nicht wieder gut zu machenden Treubruch.

Der Plur. רַעִים 18, 24 ist emphatisch s. v. a. רַעִים רַבִּים. Mit einem Spruche der dieses Stichwort enthält schließt 19, 4 die folg. Gruppe, deren erster Spruch sich durch שִׁפְתָּי mit 18, 20., dem ersten Spruche der vorigen, berührt. XIX, 1: *Besser ein Armer, hingehend in seiner Unschuld, als einer mit hämischen Lippen und dabei ein Thor.* Weit klarer ist der Gegensatz 28, 6: מִעֲקֹשׁ הָרָכִים וְהוּא עָשִׂיר. Aber den Spruch hier nach jenem umzucorrigiren, wie Hitz. thut, ist doch zu gewagt. Der Syrer freilich übers. hier wie dort; der Chaldäer aber nähert diese Uebers. dem hebr. Texte, den Theod. und nach ihm Syr.-Hexapl. tadellos durch ὑπὲρ στροβλόχειλον ἄφρονα wiedergibt. Aber bildet 1^b einen Gegens. zu 1^a? Fl. bemerkt: Aus dem Gegensatze ergibt sich, daß der in 1^b Gezeichnete als עָשִׂיר gedacht werden muß. Und Ew.: Schon ziemlich früh fallen die Begriffe eines Reichen und eines Thoren oder Gottesverächters zusammen. Saadia versteht כָּסִיל nach Iob 31, 24 von einem solchen, welcher den Reichtum zu seinem כָּסִיל macht. Eichel übers. demgemäß: der falsche Mensch, obgleich er viel sich einbildet, näml. auf seinen Reichtum. Aber כָּסִיל heißt der Geistesträge, in welchem die Fleischmasse das Uebergewicht über den Geist hat. Und die Vorstellung des Reichen, welche allerdings sich für 1^b aus 1^a ergibt, verschmelzt sich nicht mit כָּסִיל, sondern mit שִׁפְתָּי עֲקֹשׁ. Schon Arama ist auf der richtigen Spur indem er erkl.: דַּעֲשִׂיר שְׂדוּא מִקֶּשׁ שִׁפְתָּיו לִכְנוּ: דַּעֲשִׂיר der Reiche welcher den Mund verzieht (vgl. S. 111 oben) indem er dem armen Supplicanten einen groben Bescheid gibt. Besser Zöckler: ein seine Lippen hochmütig und höhnisch verziehender Stolzer. Wenn dem Armen einer mit hämisch verzogenen Lippen entgegengesetzt wird, so ist das selbstverständlich ein Nichtarmer, der sich über den Armen erhaben dünkt und höhnisch auf ihn herabblickt. Und wenn gesagt wird, daß er trotz dieses stolzen Mienenspiels ein Thor ist, so gibt dies das Bild eines Geldprotzen welcher trotz seiner Hohlheit und Gemeinheit sich einbildet, eine der Höhe seines Reichtums entsprechende Hoheit des Wissens, der Bildung und der Würde zu besitzen. Um wie viel

besser als ein solcher ist ein Armer, welcher in seiner Unschuld oder Einfalt d. i. seinem ganz und gar auf Gott und das Gute gerichteten lauterem Sinn dahingeht (s. über **הם** S. 62) — seine Armut erhält ihn in der Demut, die keiner hämischen Geberde fähig ist, und dieser fromme reine Wandel ist mehr werth als der Weisheitsdünkel des vornehmen Thoren. Es gibt im Gegens. zur **עקשיות** eine Einfalt *ἀπλότης* hohen sittlichen Werthes, aber andererseits auch eine Einfältigkeit die nichts taugt. Das ist die Gedankenverknüpfung welche den Anschluß von v. 2 veranlaßt: *Nichtwissen der Seele ist auch nicht gut, und wer mit den Beinen drauf losgeht, tritt fehl.* Fl. faßt **נפש** als Subj. und **לא-טוב** als neutr. Präd.: Schon an und für sich ist Begierde schädlich, aber noch mehr wenn ohne Vorsicht und Besonnenheit. Bei dieser Erklärung müßte anders accentuirt sein. Der vorliegenden Accentuation entsprechend Hitz.: Mangelt Ueberlegung der Begierde, mangelt auch Glück. Aber wo **נפש** *نفس* Begierde oder Sinnlichkeit bezeichnet, ist es überall z. B. 23, 2 durch den Zus. angezeigt; hier schließt **נפש**, auf die Seele als erkennende führend (vgl. Ps. 139, 14), diese Bed. geradezu aus. Allerdings aber ist **נפש** *gen. subjecti*; Luzzatto's „Selbsterkenntnis“ ist unbrauchbar, denn diese würde **נפש דעה נפש** heißen; Meiri glossirt **דעה נפש** richtig mit **שקל**. Hienach stellt Zöckler Hitzigs Uebers. folgendermaßen zurecht: Wo keine Ueberlegung der Seele, da ist auch kein Glück. Aber auch das ist falsch, denn es müßte **איך-טוב** heißen, **לא-טוב** ist überall Präd., kein Nominalsatz. Der Spruch besagt also, daß **היה בלא-דעה נפש** nicht gut ist, und das ist s. v. a. **נפש בלא-דעה נפש** (denn das Subj. zu **לא-טוב** ist häufig z. B. 17, 26. 18, 5 ein Infinitiv) oder auch: **נפש בלא-דעה נפש** ist virtuelles Nomen in der Bed. Nichtwissen der Seele, denn **בלא-דעה** zu sagen war syntaktisch nicht zulässig, **נפש בלא-דעה** aber heißt es, nicht **דעה נפש** (**בבלי**), weil dieses in der Bed. unvorsätzlich oder unversehens üblich geworden ist. Schwierig ist das den Spruch eröffnende **גם**. Legt man in der oben gegebenen Uebers. den Hauptton auf „nicht gut“, so ist die Voranordnung des **גם** ein ähnliches Hyperbaton wie 17, 26. 20, 11 vgl. **אף** 17, 11. **רק** 13, 10., als ob es hieße: Wenn der Seele Wissen fehlt, so fehlt ihr auch (*eo ipso*) etwas Gutes. Legt man aber den Hauptton auf das „auch“, so meint der Spruchdichter, daß wie so manches Andere auch Unwissenheit der Seele nicht gut ist, oder (was wir vorziehen, ohne deshalb ursprüngliche Zusammengehörigkeit von v. 1 und v. 2 zu behaupten¹) daß wie einerseits Weisheitsdünkel so andererseits Unwissenheit nicht gut ist. In diesem Falle gehört **גם** mehr zum Subj., als zum Präd., im Grunde aber zu dem ganzen Satze, an dessen Spitze es steht. Mit den Beinen eilen (**אץ** wie 28, 20) bed. nun in diesem Zus. den Körper ohne daß vom Wissen der Seele ausgehende

1) Die alten Ausll., auch die besten jüdischen, verderben sich Textverständnis und Auslegung einerseits durch Unterscheidung eines nächsten und eines tieferen Schriftsinns (**דרך נגלה** und **דרך נסתר**), andererseits dadurch daß sie innere Verkettung aller Sprüche voraussetzen und unnützen Scharfsinn an die Nachweisung des Zusammenhangs vergeuden. Ersteres gilt besonders von Immanuel und Meiri, in Letzterem hat Arama das Uebertriebenste geleistet.

Richtung und Lenkung dabei ist in stürmische Bewegung setzen. Wer so drauf losrennt, ohne über Ziel und Weg sich intellectuell und sittlich klar geworden zu sein, tritt fehl, geht feht, verfehlt sich (s. 8, 36 wo הָצָרָה Gegensatz von הַצָּדִיק). v. 3: *Des Menschen Narrheit stürzt seinen Weg um, und wider Jahve grollt sein Herz.* Ueber סֵלָה s. zu 11, 3; auch die arab. Bed.: vorhergehen geht von dem Wurzelbegriff *pervertere* aus, indem zunächst ein in Umkehrung des naturgemäßen Verhältnisses bestehendes Vorhergehenlassen oder Vorhergehen (z. B. der Zahlung vor Lieferung des Bezahlten: *salaf* Pränumerirung und dann auch: Vorschuß) gemeint ist. Der Weg ist hier der Lebensweg, das Ergehen: Narrheit des Menschen stürzt um d. i. zerrüttet seine Laufbahn; aber, obwol er selber seines Unglücks Schmied ist, wendet sich doch seines Herzens Unmut (אֶשְׁתָּאֵר *aestuar*, s. zu Ps. 11, 6) gegen Gott und er beschuldigt (LXX sachlich richtig: *αἰτιᾷται*) Gott statt sich selber, näml. den eignen Wahnwitz, womit er die Gnade Gottes auf Mutwillen gezogen, die Lehre die in seinen Führungen lag in den Wind geschlagen und den sein Bestes wollenden Gotteswillen vereitelt hat. Eine schöne Paraphrase dieses Spruches ist Sir. 15, 11—20 vgl. Thren. 3, 39. v. 4: *Wolhabenheit bringt herzu viele Freunde, aber der Herabgekommene — dessen Befreundeter trennt sich.* Ebendieselbe Entgegensetzung, aber anders geformt, hatten wir 14, 20. Ueber דָּוָן s. S. 51. לֵל ist der Wankende oder in Wanken Gerathene, welcher kein Vermögen, keine Glücksgüter besitzt. Die Accentuation gibt dem Worte feinführend *Mugrasch* (wonach Trg. übers.), denn es ist nicht Subj. von רָפָה : der Herabgekommene wird durch sein Misgeschick getrennt (passives *Ni.*) oder muß sich trennen (reflexives *Ni.*) von seinem Freunde (מִרְעֵהוּ wie Koh. 4, 4 *prae socio suo*), sondern Subj. des virtuellen Präd. מִרְעֵהוּ רָפָה : der Herabgekommene — dessen Freund (מִרְעֵהוּ wie v. 7) trennt sich d. h. (gemäß dem Wesen des semitischen Nominalsatzes) ist ein solcher (solchen Geschicks) daß sein Freund sich losmacht, wobei מִמֶּנִּי als selbstverständlich wegbleiben konnte; נָפַר ohne weiteres hieß auch 18, 1 einer der sich separirt. Macht man den לֵל zum Subj. des *separatur*, so kommt die vom Freunde ausgehende Initiative der Trennung nicht zum Ausdruck.

In v. 5. 9 haben wir den Eingangsspruch zweier Gruppen, deren erstere sich also ihrem Schlusse wie Anfänge nach nicht verkennen läßt. v. 5: *Ein Lügen-Zeuge bleibt nicht ungestraft, und ein Lügenaushauchender entrinnt nicht.* Ueber רָפָה s. S. 114 f.: wir lasen es wie hier vom falschen Zeugen schon 6, 19. 14, 5. 25. Auch לֹא יִנָּקָה kam schon viermal vor, zuletzt 17, 5. LXX übers. יִפְיָה כֹזְבִים sonst durch ἐξαλαίσιν ψευδῆ (Lügen anfachen), hier aber $\text{ὁ δὲ ἐγκαλῶν ἀδίκως}$ und v. 9 $\text{ὁς δ' ἂν ἐξαυτὸν κακίαν}$, beidemal lediglich deshalb wechselnd, weil ψευδῆς vorausgeht und statt ψευδῆ sich die Wahl einer anderen Wendung empfahl. v. 6: *Viele streicheln dem Edlen die Wange, und der Freunde-Troß gehört dem Manne der herschenkt.* Die RA $\text{חֲפֹז פָּנָי פֶּלֶא}$ bed. das Gesicht Jemandes streicheln, von der Grundbed. des V. חָלָה reiben, streichen, arab. حَلَا , womit dann die hebr. Bed. krank und

schwach s. (*viribus attritum esse*) und die arabische: süß s. (eig. *laevem et politum, glabrum esse, oder palatum demulcere, leniter stringere*, Gegens. *asperum esse ad gustum*) zusammenhängt (Fl.). Solcher anschmiegsamen demütigen Gunstbewerbung Ziel ist der נָרִיב (v. נָרַב נָרַב *instigare*) Edle, der sich leicht zu edlen Handlungen, bes. zum Edelmut im Schenken und Wolthun, antreiben läßt oder sich von Natur dazu angetrieben fühlt und sie freiwillig übt, vgl. das arab. كَرِيم *nobilis*

und *liberalis* (Fl.) und zu Iob 21, 28; parall. אִישׁ מֵחֵן ein Mann der gern schenkt, wie אִישׁ חֲמִידָה 15, 18 einer der leicht in Hitze geräth. Des Freigebigen Antlitz streicheln (lat. *caput mulcent* oder *demulcent*) Viele (רַבִּים wie Iob 11, 19), und dem willig und reichlich Schenkenden gehört כָּל-הַחֲבֵרָה die Gesamtheit der guten Freunde, vgl. 17, 17: dort stand der Art. von חֲבֵרָה nach der Ausdrucksweise der arab. Grammatik „zur Erschöpfung der charakteristischen Eigenschaften des Genus“: der Freund welcher dem Wesen (der Idee) eines solchen entspricht, hier „zur Zusammenfassung der Individuen des Genus“: alles was nur immer Freund ist. Es liegt nahe mit Ew. Hitz. וְכָלָה רֵץ (und jeder ist Freund . .) zu lesen (כלה = כלו wie Jer. 8, 10 u. ö.), aber warum soll man nicht כָּל-הַחֲבֵרָה ebensowol wie כָּל-הָאָדָם gesagt haben können, viell. mit dem sarkastischen Anflug, den obige Uebers. auszudrücken sucht? Auch LXX hatte כָּלָה vor sich, was sie falsch πᾶς δὲ ὁ κακός übers., wodurch Syr. Trg. beirrt worden sind; מֵחֵן ist aber nicht einerlei mit שֹׁחַד, s. 18, 6. Dagegen liegt in v. 7 allerdings ein verderbter Text vor. Der Dreizeiler ist, wie wir Einl. S. 14 gezeigt haben, an sich verdächtig, und die Gewaltsamkeit, deren seine Deutung bedarf, um ihn als Formtheil von 7^{ab} zu begreifen, setzt es außer Zweifel und LXX bestätigt es, daß 7^c der Rest eines zur Hälfte verlorengegangenen Zweizeilers ist. Wir befassen uns also zunächst nur mit 7^{ab}: *Alle Brüder des Verarmten lassen ihn, um wie viel mehr ziehen sich seine Befreundeten von ihm zurück!* Ueber אֵת בִּי *quanto magis* s. zu 11, 31. 15, 11. 17, 7. In gleichem Zus. sprach schon 14, 20 von Haß d. i. Erkaltung der Liebe und Bethätigung dieser Erkaltung. Die Brüder, welche sich hier umgekehrt so beweisen wie nach 17, 17 der verbrüdete Freund, sind leibliche Brüder mit Einschluß der blutsverwandten Vetterschaft. מֶלֶךְ hat *Mercha* und ist also nicht makkefirt, ganz so wie Ps. 35, 10 (s. die Masora in Baers *Liber Psalmorum* 1861 p. 133). Kimchi (*Michlol* 205^a), Norzi u. A. meinen, daß *cāl* (mit קמץ רחב) zu lesen sei wie Jes. 40, 12., wo וְכָל Verbum ist. Aber das ist falsch. Der Fall ist der gleiche wie bei אֵת 3, 12. Ps. 47, 5. 60, 2. Wie hier ע bei *Mercha* bleibt, so ע bei *Mercha* in jenem zweimaligen וְכָל; das Exceptionelle ist dies, daß das accentuirte כל diese zwei Mal nicht wie gewöhnlich כל, sondern כָּל wie das makkefirt geschrieben wird. Der Grund der Ausnahme liegt wie bei andern Sonderbarkeiten in der Eigentümlichkeit der metrischen Accentuation: das *Mercha* vertritt die Stelle des *Makkef* und ע verbleibt also in dem ungeänderten Werthe eines קמץ חסוד. Der Plur. מְרַחֲקֵי stempelt מְרַחֲקֵי nicht zum defectiv geschriebenen Plur.; das Suff.

ēhu ist immer singularisch und der Sing. also wie *הָרֵעַ* 6^b collectiv oder besser: generell (im Sinne der Gattung) gemeint, was bei diesen zwei Wörtern Sprachgebrauch ist 1 S. 30, 26. Iob 42, 10. Merkwürdiger Weise aber ist hier die masoretische Schreibung nicht *מְרַעֵהוּ*, sondern *מְרַעֵהוּ* mit anlautendem *Schebâ*. Die Masora bemerkt dazu *לִיָּהּ* und demgemäß wird das Wort so mit *Schebâ* bei Kimchi (*Michlol* 202^a und Lex. unter *רעה*), in Codd. und älteren Ausgg. geschrieben. Venet., *ἀπὸ τοῦ φίλου αὐτοῦ* übersetzend, hat das nicht beachtet. Aber wie? Will die Punctuation etwa sagen, daß das Wort hier von *מְרַעֵה* *maleficus* abzuleiten sei? So verstanden paßt es nicht in diesen Gedankenkreis. Man sieht daraus vielmehr, daß die Punctuation des flectirten *מֵרַעֵה* *amicus* schwankte. An sich schon ist dieses *מֵרַעֵה* ein Wort von so schwer begreiflicher Bildung, daß man fast mit Olsh. §. 210 Böttch. §. 794 Lagarde das *מ* als das partitive *מִן* ansehen möchte, wie französisch *des amis* (vgl. Euripides *Med.* 560: *πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδὼν φίλος*) oder: Etwas von Freund, ein Stück Freund, während Ew. u. A. es für möglich halten, daß *מֵרַעֵה* aus *מְרַעֵה* verkürzt sei. Die Punctuation, indem sie das *Zere* in *מֵרַעֵהוּ* 4^b 1 und anderwärts als unveränderliches, hier in *מְרַעֵהוּ* als veränderliches behandelt, legt Zeugnis dafür ab, daß auch ihr die Bildungsweise des Worts undurchsichtig war. — Sollte nun 7^c zu diesem Spruche gehören, so müßte *מְרַעֵהוּ* vom Armen gesagt sein, und *לֹא-הָמָה* oder *לֹא-הָמָה* (s. über die 15 *Keri* *לֹא* für *לֹא* zu Ps. 100, 3) müßte attributive nähere Bestimmung der *אֲמָרִים* sein. Der Sinn des *Keri* wäre: er (der Arme) jagt bloßen Worten nach, die ihm — aber keine ihnen entsprechende Thaten — zu Theil werden. Das ist mislich, denn die Hauptsache: das was ihm nicht zu Theil wird bliebe unausgedrückt und das *לֹא-הָמָה* leistete nur den Einen Dienst, zu verhüten daß man unter *אֲמָרִים* eigne Worte des Armen verstehe. Diesen Dienst leistet nicht in gleicher Weise *לֹא-הָמָה*, aber es charakterisirt die Worte als nichtige so wie man es nach Parallelen wie Hos. 12, 2 erwartet: Worte die nicht sind d. h. die nichts in der Wirklichkeit ihnen Entsprechendes haben, *verba nihili*, d. i. die leeren Versicherungen, Vertröstungen und Versprechungen seiner Brüder und Freunde (Fl.). Die alten Uebers. lesen sämtlich² *לֹא* und Syr. Trg. übers. nicht schlecht: *מְלֹוֹי לֹא שְׂרִיר*, Symm. *ῥήσεις ἀνυπαρχοις*. Der Ausdruck läßt sich nicht beanstanden: *לֹא הָיָה* bed. zuweilen zu *לֹא* d. i. nichts werden Iob 6, 21. Ez. 21, 32 vgl. Jes. 15, 6 und *לֹא הָיָה* er ist nicht = hat keine Realität Jer. 5, 12., *אֲמָרִים לֹא-הָמָה* kann also Worte die nichts (nichtig) sind bed. Aber wie kann von dem Armen, den Alles im Stich läßt, gesagt werden, daß man ihn mit Worten hinter denen nichts ist abfertige, und nun noch dazu daß er solchen Reden nachjage? Jenes setzt doch immer noch eine

1) Oben S. 206 haben wir *מֵרַעֵהוּ* v. *מֵרַעֵה* Freund nur für 19, 7 anerkannt, aber wir haben auch 19, 4 *amicus ejus* wahrscheinlicher befunden als *ab amico suo* (= *מִן רעהו*).

2) Irrigerweise nennt Lagarde Theodotons *ῥήσεις οὐκ αὐτῶ* Uebers. des *Keri*; *οὐκ* ist doch *לֹא* und statt *αὐτῶ* findet sich auch die LA *αὐτῶν*, welches die Uebers. *הֵמָּה* von.

Theilnahme, wenn auch eine erheuchelte, voraus, welche durch das שִׁנְאוֹת und רִחְקוֹי ausgeschlossen wird, und dieses, vom Armen gesagt, wäre naturwidrig, denn sein geflissentliches Streben geht eben nicht auf windige Redereien, sondern auf reellen Beistand. So fügt sich also 7^c: *nachjagend Reden welche nichtig*, obgleich in sich selbst kritischem Verdachte nicht erliegend, doch nur nothgezwungen diesem Spruche über den Armen. LXX aber hat hinter 7^b nicht bloß Eine, sondern noch vier Zeilen, also zwei Sprüche. Der erstere dieser Zweizeiler lautet: *Ἐννοια ἀγαθὴ τοῖς εἰδόσιν αὐτὴν ἔγγιει, ἀνὴρ δὲ φρόνιμος εὐρήσει αὐτήν*, er ist aus dem Hebr. übersetzt (*ἔννοια ἀγαθὴ* 5, 2 = מַחְשַׁבָּה), aber hat in sich geschlossenen Sinn und also nichts mit dem Fragment מַדְרֵךְ רַגְלֵךְ zu schaffen. Der andere Zweizeiler lautet: *Ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν, ὃς δὲ ἐρεθίζει* (a. LA *περικεντεῖ*) *λόγους οὐ σωθήσεται*. Dieses *ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους* ist ohne Zweifel Uebers. des מַדְרֵךְ אִמְרֵים, vermutlich ist *λόγους* aus *λόγοις* (so Compl.) verderbt, nicht: wer Worte hetzt, sondern: wer mit Worten aufhetzt, wie Homer II. 4, 5 f. *ἐρεθίζεμεν ἑπέεσσιν* sagt. Die Schlußworte *οὐ σωθήσεται* geben hebräisches לֹא יִמָּלֵךְ wieder (vgl. LXX 19, 5 mit 28, 26), viell. nur mutmaßliche Zurechtstellung des unverständenen לֹא הָמָה. So haben wir also in jenem *ὁ πολλὰ κακοποιῶν κτλ.* die dem hebr. Texte abhanden gekommene Zeile vor uns, aber sie ins Hebr. zurückzudenken ist schwierig, da *τελεσιουργεῖ* in LXX ohne weiteren Beleg ist. Wir haben es S. 14 versucht. Vorausgesetzt daß LXX לֹא הָמָה vor sich hatten lautet der Spruch: „Wer Vieler Freund, wird gelohnt mit Bösem, nachjagend Worten welche nichtig“ d. h. indem dieses sein Buhlen um die Freundschaft möglichst Vieler ein Jagen nach Worten ist, bei denen nichts dahinter und nichts nachkommt. v. 8: *Wer Verstand erwirbt liebt seine Seele, und wer auf Vernünftigkeit achtet wird Glück erlangen* oder genauer, da dies Uebers. von רִמְצָא מִזֶּבֶךְ 16, 20. 17, 20 wäre: so geschieht's darauf hin oder läuft es dahinaus, daß er Glück erlangt (= הָרָה לְרִמְצָא), der Inf. mit לֵי ist hier wie 18, 24 (s. dort) Ausdruck eines *ful. periphrasticum* wie im Lat. *consecuturus est*. Ueber קָנִיתָ לְנֶפֶשְׁךָ s. 15, 32 und über שָׁמַר חֲבִיבָתָה S. 92. Daß das Verhalten des Menschen entweder Sorge für seine Seele oder das Gegentheil davon sei, ist ein durch das Spruchbuch hindurchgehender Gedanke.

Die nun folg. Gruppe v. 9—16 beginnt ebenso und schließt ähnlich wie die vorhergehende. v. 9: *Ein Lügen-Zeuge bleibt nicht ungestraft, und ein Lügenaushauchender kommt um oder geht verloren*, denn אָבֵר

אֵבֶד (√ בר scheiden) bed. sich in das Abgeschiedene (arabisch: in das Endlose) verlieren. In v. 5 steht statt dieses ἀπολείται (LXX) negatives οὐ σωθήσεται oder, wie LXX dort noch genauer übers., οὐ διαφύξεται. v. 10: *Nicht ziemt einem Thoren Wolleben, wie viel weniger einem Knechte zu herrschen über Fürsten*. Ebenso mit נִאֲדָה (3 p. Pil. non decet, vgl. das Adj. 26, 1) begann 17, 7. אֶת פִּי steigert auch hier wie v. 7 a *minori ad majus*: um wie viel unziemlicher = um wie viel weniger geziemend ist es. Der Contrast ist im letzteren Falle noch

ein schrofferer, der Eindruck noch ein widerwärtigerer, die Folgen noch schlimmere. „Ein Thor kann Wolleben nicht vertragen: er wird dadurch nur noch thörichter; ein vorher demütiger Sklave aber der durch das Glück zu Ansehen und Gewalt gelangt wird aus etwas Gutem geradezu etwas Schlechtes: ein übermütiger Frevler“ (Fl.). Agur erklärt 30, 22 f. einen solchen Emporkömmling für eine unerträgliche Calamität, und der Verf. des in der Zeit der Perserherrschaft geschriebenen B. Koheleth weiß 10, 7 davon zu erzählen. LXX übers. καὶ ἐὰν οὐκ ἐτης ἀρξῆται μεθ' ὑβρεως δυναστεύειν, mit μεθ' ὑβρεως die LA בְּשָׂרִים wiedergebend, aber alle andern Uebersetzer hatten בְּשָׂרִים vor sich. v. 11: *Einsicht des Menschen macht ihn langmütig, und ein Ruhm für ihn ist nachsichtig zu sein gegen Uebertretung.* Syr. Trg. Aq. Theod. übers. הארריך אפי mit μακροθυμία, lesen also הארריך; Raschi Kimchi u. A. aber bemerken, daß הארריך hier nur andere Vocalisation für הארריך sei, was unmöglich. Auch Venet. übers. Νοῦς ἀνθρώπου μηχανεῖ τὸν θυμὸν αὐτοῦ, das Richtige wäre αὐτοῦ: Einsicht (*intellectus* oder *intelligentia*, s. über שֵׁבֶל S. 68) des Menschen zieht in die Länge seinen Zorn d. h. bewirkt daß es lange währt bis er ausbricht (s. zu 14, 29). An das Perf. wird man sich in Hinblick auf v. 7. 18, 8. 16, 26 u. dgl. nicht stoßen; üblicher ist im Spruchstyl Fut. oder Particip. Im synon. Parallelgliede geht הפארהו auf den Menschen als solchen: es gereicht ihm zur Ehre, עבר על-פאע an oder vor Uebertretung (bes. die eigne Person betreffender) vorüberzugehen, sie zur Seite liegen zu lassen d. h. Umgang von Selbsttrachtung oder Bestrafung zu nehmen (vgl. تجاوز علی); ebenso wird die göttliche πάρεσις (Röm. 3, 25) von Micha 7, 18 bezeichnet und bei Amos 7, 8. 8, 2 steht עבר sogar absolut, vom göttlichen Hinweggehn oder Hinwegsehn d. i. Ungeahndet lassen der Sünde. v. 12: *Gebrumm wie eines Leuen ist des Königs Groll, und wie Thau auf Pflanzen sein Wolgefallen.* Z. 1 ist Variation von 20, 2^a, Z. 2 von 16, 15^b. זַעַם ist nicht gerade Aufgebrachtsein gegen einen Andern, sondern überh. Unmut, Verdrießlichkeit, üble Laune; das Murren oder Brummen, in welchem sich diese Verstimmung äußert, gleicht dem eines Leuen, welcher knurrend (s. Jes. 5, 29 vgl. Am. 3, 4) sich fertig macht und ansetzt über seine Beute herzufallen. Dem unheilverkündenden זַעַם steht die wolthuende Wirkung des רַצוֹן d. i. des Wolgefallens, des Behagens, der Befriedigung, der zu Hulderweisen aufgelegten Stimmung (LXX τὸ ἰλαρὸν αὐτοῦ) entgegen. Im ersteren Falle bangt alles, im letzteren lebt alles auf, wie wenn sich erfrischender Thau auf das Gewächs einer Flur herabsenkt. Der Spruch constatirt eine Thatsache, aber damit der König sich darin spiegele. v. 13: *Verderben für seinen Vater ist ein thörichter Sohn, und eine anhaltende Traufe sind die Zwiste des Weibes.* Ueber יהוה s. zu 17, 4 vgl. S. 162. Z. 2 ist 27, 15 zu einem Zweizeiler ausgesponnen. Die Traufe ist טַיִר eig. stoßend (vgl. z. B. طرد v. طرد III feindlicher Zusammenstoß), wenn sie sich Stoß auf Stoß = stetig oder ununterbrochen ergießt; Blitze heißen jer. Berachoth p. 114 (der Shitomir'schen Ausg.)

טורדין *opp.* מפסיקין, wenn sie nicht in Zwischenräumen erfolgen, sondern in fortwährendem Wetterleuchten bestehen, und *b. Bechoroth* 44^a werden דומעיה thränende, דולפיה tropfende und טורדות stetig fließende Augen unterschieden. Ein Alter (s. Rabbeu Ascher zu *Pesachim* II n^o 21) erklärt דלם טיר durch טיר לגבי טיר welche tropft und tropft und immerfort tropft. Ein arabisches Sprichwort, welches ich gelegentlich von Wetzstein hörte, sagt daß drei Dinge das Haus unleidlich machen: الطق (= الدلف) das Durchsickern des Regens,

النق das Nergeln der Frau und البق die Wanzen. v. 14: *Haus und Habe ist ein väterlich Erbe, aber von Jahve kommt eine einsichtige Frau.* Haus und Habe (Wolhabenheit), welche an sich den Menschen nicht glücklich machen, kann man nach dem Gesetze des Erbrechts überkommen, aber ein einsichtiges Weib ist ein Gnadengeschenk Gottes 18, 22. Ein treffenderes Eigenschaftswort als מְשֻׁלָּה (Fem. v. מְשֻׁלָּה) gab es nicht um ein gottgeschenktes, den Mann wahrhaft glücklich machendes Weib zu charakterisiren. מְשֻׁלָּה (הַשֵּׁל) ist die Eigenschaft, welche im Freidank sagt: Ich bin genannt Bescheidenheit, die aller Tugend Krone treit (trägt).¹ v. 15: *Faulheit versenkt in Tiefschlaf, und eine lässige Seele muß hungern.* Ueber פָּרַדְיָה und sein Stammwort פָּרַד s. zu 10, 5. פָּרַדְיָה befallen, überkommen machen ist nach Gen. 3, 21 (s. dort) zu verstehen; das Obj. עליהם, näml. הַצֵּל, denkt sich von selbst hinzu. In 15^b besagt das Fut. das sicher Eintretende, das Unausbleibliche. Der Spruch ist in beiden Hälften vollkommen klar, dennoch corrigirt Hitz. an 15^a herum und bringt dabei heraus: „Faulheit gibt fades Kraut zu essen“. LXX hat diesen Spruch in zwei Uebersetzungen: hier und 18, 8. Daß sie רמיה mit ἀνδρόγυνος übersetzt, bedürfte, wie Lagarde bemerkt, zur Erklärung der „Werke eines hebräischen Sotades“. Aber bis zu solchen im Schmutze der Wollust wühlenden Werken ist die hebr. Literatur nie herabgesunken und ἀνδρόγυνος für רמיה ist auch gar nicht so räthselhaft, das griech. Wort wurde auch von einem weibischen Mann, einem Manne ohne Mannhaftigkeit, einem Schwächling gebraucht und war, wie LXX zeigt, im Alexandrinischen gangbarer als sonst. v. 16: *Wer des Gebotes warnimmt, nimmt seiner Seele war; wer schlecht auf seine Wege achtet ist des Todes.* Wie 6, 23 vgl. Koh. 8, 5 ist מִצְוָה hier das Gottesgebot und also Pflichtgeheiß, welches dem Menschen im einzelnen Falle das Rechte zu thun anweist und das Unrechte verbietet. Und בִּיזָה דְרָכָיו (nach der Masora mit Zere wie in Codd. u. alten Ausgg., nicht בִּיזָה) ist das Gegentheil von לִצְרֵי דְרָכָיו 16, 17. Die eignen Wege verachten ist s. v. a. es keiner Ueberlegung, keiner Gewissensfrage für werth halten, ob man diesen

1) LXX übers.: παρὰ δὲ κυρίου ἀρροῦνται γυνὴ ἀνδρί. Hier spielt wie öfter (s. mein *Jesurun*) arabischer Sprachgebrauch in das semitische Sprachbewußtsein der LXX herein, denn شاکل bed. ἀρροῦν. Solcher Bemerkungen kommen uns bei LXX hundert in den Sinn, aber ein Commentar ist nicht der Ort, sie zu Markte zu bringen.

oder jenen Weg einschlagen solle. Hitzigs **פִּזְּרָה** wer seine Wege zerstreut d. i. sich durch die mannigfaltigen Objekte der Sinnlichkeit bald hiehin bald dorthin ziehen läßt stützt sich auf Jer. 3, 13., wonach es **מִפְּזֵר** heißen müßte; die Conj. ist nicht im Style des Spruchbuchs und zudem überflüssig. LXX welche die Quidproquo's liebt — sie macht 13^b aus dem zänkischen Weibe eine von ihrem Hurenlohn Gelübdeopfer bringende Hetäre — hat hier wie der hebr. Text: *ὁ καταφρονῶν τῶν ἑαυτοῦ ὁδῶν ἀπολείπται*. Also nach dem *Keri* **קִרְיָה** wie auch Trg. Syro-Hex. Lth., wogegen Syr. Hier. Venet. das *Chelhib* **יִחְיָה** wiedergeben: der wird getödtet werden d. i. stirbt keines natürlichen Todes. Das *Keri* ist mehr in Geist und Styl des Spruchbuchs (15, 10. 23, 13. 10, 21).

Wir fassen nun v. 17—21 zusammen, haben aber dafür daß wir bei v. 21 einen Absatz machen keinen andern Grund, als daß v. 22 verwandten Inhalts mit v. 17 ist und sich also zum Initialvers eignet. Ein Spruch von barmherziger Liebe steht oben an v. 17: *Es leihet Jahwe wer mild ist gegen den Geringen, und sein Wolthun lohnt er ihm*. Wie 14, 31 ist **חֲרִיךְ** *part. Kal*; die masoretisch genaue Schreibung ist **חֲרִיךְ** (wie **חֲרִיךְ** 20, 14) mit *Mercha* der ersten Sylbe, auf die der Ton zurückgegangen (**חֲרִיךְ**), und dem Hemmungszeichen (**חֲרִיךְ**) bei der tonlangen zweiten. Dem Grundbegriff von **חֲרִיךְ** *mutuo accipere* und **חֲרִיךְ** *mutuum dare* (s. 22, 7) dient der römische Rechtssatz *mutui datione contrahitur obligatio* zur Erläuterung; der genit. Verbindung **חֲרִיךְ** (nicht **חֲרִיךְ**) liegt die Construction Ex. 22, 24 „Jemanden als Schuldner verbindlich machen *obligare*“ zu Grunde. Zu 17^b vgl. 12, 14 wo das Subj. von **חֲרִיךְ** (*Keri*) im Hintergrunde blieb. **חֲרִיךְ** (nicht **חֲרִיךְ**) ist hier sein Vollführtes im Sinne des erzeugten Guten. Die Liebe, sagt einmal Hedinger, ist ein unsterblich Capital das ewige Zinsen trägt. Und der Erzbischof Walther: *nam Deo dat qui dat inopibus, ipse Deus est in pauperibus*. D. Jonas — erzählt hier Dächsel — gab einmal einem Armen und sagte: Wer weiß wo es Gott wiedergibt! Da warf Luther ein: Als wenns Gott nicht längst vorausgegeben hätte! Diese Antwort begegnet lohnsüchtigem Misbrauch des schönen Spruchs. Es folgt ein Spruch, in welchem wieder einmal die pädagogische Tendenz dieses älteren Spruchbuchs zum Vorschein kommt v. 18: *Züchtige deinen Sohn, denn noch ist zu hoffen, aber dahin daß du ihn tödest versteige dich nicht*. Daß **כִּי** nicht wie 11, 15 relativ gemeint ist, geht aus Iob 11, 18. 14, 7. Jer. 31, 16 f. hervor: **כִּי-יֵשׁ חֲקִיָּה** ist stehender Ausdruck für *etenim spes est*. Wenngleich ein Kind Eigenwillen zeigt und schlimme Neigungen verräth, noch ist bei der Bildsamkeit der jungen Seele Hoffnung vorhanden, ihren Eigenwillen brechen und sie ihren schlimmen Neigungen entwöhnen zu können; darum soll die Erziehung mit unnachsichtiger Strenge einschreiten, so aber daß Weisheit und Liebe Maß und Grenze der Züchtigung bestimmen: *ad eum interficiendum animam ne tollas (animum ne inducas)*. **חֲרִיךְ** ist nicht Subj., denn dann müßte es **חֲרִיךְ** (2 K. 14, 10) heißen. Es ist Obj.: die Seele zu etwas erheben ist s. v. a. sein Verlangen darauf richten, Lust danach tragen. Züchtigung soll der Erzieher überhaupt nicht als Zweck, sondern nur als Mit-

tel wollen; wer danach verlangt oder gelüstet, das Kind im Falle der Verschuldung zu tödten, verkehrt die Züchtigung in Rache und läßt sich durch Leidenschaft vom Besserungszwecke der Züchtigung abdrängen und über ihre Grenze hinaus fortreißen. LXX übers. frei εἰς δὲ ὑβρίων, denn ὑβρις ist zügellose Mishandlung מִסֵּר אֲכֹרִי, wie Immanuel glossirt. Uebrigens übers. alle Alten, auch Venet., המרה als Infin. v. המרה. Oettinger aber, indem er übers.: zu seinem Geschrei erhebe deine Seele nicht, wofür Euchi Meiri Immanuel zur Wahl gegebenen, von Ralbag bevorzugten Herleitung von המרה, so daß המרה n. d. F. בקרה s. v. a. המרה ist. Aber abgesehen davon, daß המרה tosen, nicht jammern und נשא נפשו nicht Beachtung, sondern Begehren bed., belehrt uns 23, 13 eines Bessern. Ein anderer Spruch mit נשא v. 19: *Der übermäßig Hitzige muß Strafe zahlen, denn greifst du wehrend ein machst du's nur ärger.* LXX Syr. Trg. übersetzen als ob es אָבַר חמה (wie בעל חמה 29, 22) hieße; Theod. Venet. Lth. geben das Kerî קֶרִי-גֵרל wieder; Hieronymus' *impatiens* ist farblos. Das Chethîb גרל gibt keinen sachgemäßen Sinn. Das arab. جَرَل bed. *lapidosus* (wov. גֵרֶל vgl. aram.

פָּסָא = ψῆφος), und Schult. übers. demgemäß *aspera scruposus iracundiae*, was ganz in der Weise seines eignen überladenen Styls ist. Ew. faßt גֵרל als abgewandelt aus جَزِيل *largus, grandis*, aber die von

Ew. und auch Hitz. behauptete Möglichkeit des Uebergangs von ר in י oder umgekehrt ist physiologisch unvorstellbar und durch kein der Rede werthes Beispiel erhärtet. Eher wäre es wol möglich, daß das Hebräische ein Adj. גֵרל oder גֵרל in der Bed. steinicht, kiesicht, kieselhart besessen hat, aber zur המרה würde eher Werg als Kiesel passen. Hitz. corrigirt המרה גֵרל „wer im Zorn handelt“, aber man sagt המרה שֵׁיטִים Grimm heimzahlen Jes. 59, 18., גֵרל המרה ist ohne Beleg. Dennoch ist diese Correctur ungleich ansprechender als Böttchers „Massenhaft Erbgut erträgt Büßung“ — המרה = המרה soll nicht allein Dickmilch, sondern auch Masse bed., und diesen „Quark von Loos“ findet Böttch. „gesund“. Man sieht aus allen diesen Einfällen, daß גרל ein Schreibfehler ist; das Kerî קֶרִי-גֵרל verbessert ihn richtig, es heißt so ein Mensch, dem es eigen ist, in hochgradige leidenschaftliche Hitze המרה גדולה Dan. 11, 44) zu gerathen: ein solcher hat עֵנָשׁ Eigentumsstrafe zu tragen d. i. zu büßen, indem er für den angegriffenen Schaden Ersatz oder Schmerzensgeld zu zahlen hat, wie z. B. der welcher in Streit mit einem Andern begriffen eine Schwangere vor den Leib stößt so daß es ihr unrichtig geht Ex. 21, 22. Vergleicht man diese Stelle mit 2 S. 14, 6., so ergibt sich für המרה der Sinn des Hinweggreißens des Gegenstandes (sei es einer Person oder Sache), gegen welchen sich die Berserkerwut des Hitzkopfs richtet. Danach bestimmt sich auch der Sinn des יעזיר חוסה. Es will nicht sagen, daß einmaliges המרה nicht genügt, vielmehr sich wiederholen muß und doch erfolglos ist, sondern daß man die המרה dadurch nur noch mehrt oder steigert. Es ist vergeblich, einem

solchen Krakeeler die Strafe, in die er mutwillens hineinrennt, ersparen zu wollen; weit rathsamer ist es ihm sich austoben zu lassen, gewaltsames Eingreifen macht meistens das Uebel nur ärger. Zu פִּי אִם „denn wenn“ vgl. 2, 3 „ja wenn“ und zu וְעִיר im Nachsatz Iob 14, 7 (eine syntaktisch noch entsprechendere Parallele als Ps. 139, 18). v. 20: *Höre Rath und nimm Zucht an, damit du für weiterhin weise werdest.* Die Sittenregel 12, 15^b nimmt hier den paränetischen Ton an, welcher in der Einleitung c. 1—9 Grundton ist. Loewenst. übers.: damit du endlich weise werdest. Aber בְּאַחֲרֵי־יָמָי entspricht eher unserem „hinfort“ als „endlich“. Der an welchen die Mahnung ergeht soll mit der eigenwillig zuchtlosen ראשִׁיּוֹ seines Lebens brechen und für die Folgezeit (τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ χρόνον 1 P. 4, 2) weise werden. Es ist eine ähnliche Entgegenhaltung der zwei Lebenshälften wie Iob 8, 7. v. 21: *Viel sind der Gedanken in des Menschen Herz, aber Jahve's Rathschluß, der kommt zu Stande.* In חֲקִים liegt wie z. B. Jes. 40, 8 beides: daß Gottes Rathschluß (Welt- und Heilsplan) zu Stand und Wesen kommt und daß er sich in seinem Bestande behauptet. Dieser Rathschluß ist das über die buntscheckige Mannigfaltigkeit menschlicher Meinungen, Ziele und Subjectivitäten erhabene wahrhaft Reale, welches sich in der Geschichte auswirkt und durchsetzt. Die Gedanken des Menschen gewinnen also Einheit, Wesenhaftigkeit, Ewigkeit nur insoweit als er diesem Rathschluß sich zuwendet und sein Denken und Handeln diesem Rathschluß conform und dienstbar macht.

Mit einem Spruche über den Armen (vgl. v. 17) macht die Aneinanderreihung einen neuen Ansatz v. 22: *Des Menschen Wollen ist sein Hulderweisen, und besser ein Armer als ein lügnerischer Mann.* Die richtige Deutung wird diejenige sein, welche dem תַּאֲוָה keinen fremdartigen Sinn aufzwingt und beide Hälften in ein ethisch zutreffendes inneres Wechselverhältnis setzt. Jedenfalls liegt es näher, תַּאֲוָה im Verh. zum Menschen activ zu fassen als passiv: das was den Menschen begehrenswerth macht (Raschi), ihn ziert und auszeichnet (Kimchi AE) oder gar: das was von einem Menschen begehrt, vor allem gefordert wird (Luzzatto), und desgleichen liegt für חֲסִדִּי der hebräische Sinn näher als der aramäische (s. 14, 34): Die Begierde des Menschen ist seine Schande (Ralbag). So ergibt sich denn für Brth. die Uebers.: Des Menschen Lust ist seine Liebe, soll bedeuten: das was dem Menschen wahre Freude macht ist sich liebreich zu bezeigen. Aber ist das, so allgemein gesagt, wahr? Und wenn dies der Gedanke wäre, um wie viel richtiger und deutlicher würde er durch שְׂמֵחָה לְאָדָם עֲשׂוֹת חֲסִד (vgl. 21, 15) ausgedrückt sein! Mit Recht erinnert Hitz. sich bei dem חֲסִדִּי an den Pharisäer, welcher Gott dankt daß er nicht sei wie andere Leute; es sollte חֲסִד heißen, um jeden Anflug von Selbstgefälligkeit fernzuhalten. Deshalb setzt sich Hitz. aus LXX u. Vulg. die Textverbesserung מִתְּבוּאָה zus. und übers.: „Vom Einkommen des Menschen ist seine milde Gabe“ und Ew. welcher sich mit תְּבוּאָה begnügt: „Der Gewinn des Menschen ist seine fromme Liebe“. Das Letztere ist sinniger: חֲסִד verausgibt, ist aber in Wirklichkeit Einnahme (nach v. 17), bei Ersterem aber begreift

sich eher 22^b: „Besser der welcher aus Mangel an **חַיָּיָה** nicht gibt als der welcher geben könnte und sagt, er habe nichts.“ Aber bedarf es denn jenes *καρπός* der LXX? Wenn ein Armer besser ist als ein verlogener Herr — denn **אִישׁ** neben **רֵשׁ** ist ein Mann von Vermögen und Ansehn — d. h. ein Armer welcher gern geben möchte aber nichts hat, als jener welcher nicht geben mag und deshalb lügt, daß er nichts habe: so ergibt sich für 22^a der Sinn, daß das Wollen des Menschen (vgl. zu diesem **חַיָּיָה** 11, 23) seine Liebesbethätigung (s. über **חֶסֶד** zu 3, 3) d. i. Seele und Wesen derselben ist. Euchel, welcher hienach übers.: In des Menschen gutem Willen besteht eigentlich seine Menschenfreundlichkeit, vergleicht richtig den rabbinischen Spruch **אֶחָד הַמְרַבֵּה וְאֶחָד הַמְמַעֲיֵט** d. i. mag einer Viel oder Wenig geben, es kommt alles auf die Intention, die Gemütsstellung an. v. 23: *Die Furcht Jahve's gereicht zum Leben, gesättigt verbringt man da die Nacht, nicht heimgesucht von Uebel.* Z. 1 ist Variante zu 14, 27^a. Wie so Furcht Gottes zum Leben gereicht d. i. zu dauerndem, sorglosem, glücklichem Leben verhilft, sagt 23^b: es erfüllen sich dem Gottesfürchtigen die Verheißungen Dt. 11, 15 **וְשָׂבַעְתָּ** und Lev. 26, 6 **וְאִישׁ מִחֲרִיר**, er legt sich nicht hungrig zu Bett und braucht keine Aufschreckung aus seinem sanften Schlummer zu fürchten (3, 24). Mit *explicit.* wird 23^a erörtert, **לֵיל לֵיל** bed. die Nacht (die lange) hungrig verbringen wie **לֵיל צָרוּם** Iob 24, 7 sie (die kühle) nackt verbringen, **נִפְקָר** von Strafheimsuchung lesen wir auch Jes. 29, 6 und statt **בָּרָע**, wie es nach d. St. heißen könnte, steht hier der den Sinn des *N.* außer Zweifel setzende Acc. der Weise (vgl. 11, 15 **רַע** in übler Weise). Alles ist sachgemäß und gut hebräisch, wogegen Hitzigs Spitzsinn hier wieder allerlei Unangemessenheit wittert und statt **וְשָׂבַע** ein unerhörtes **וְשָׁרַע** „und er streckt sich“ einsetzt. Einer der Griechen übers. treffend: *καὶ ἐμπλησθεὶς ἀβλισθήσεται ἀνεὺς ἐπισκοπῆς πονηρᾶς.* Die LXX welche statt **רַע** *γνώσις*, also **רַע**, übers. discreditirt sich selbst. Der Midrasch — sagt Lagarde von ihrer Uebers. — schillert wie ein Opal. Mit andern Worten: sie behandelt den Text wie Wachs und formt ihn, wie der Midrasch mit seinem „Lies nicht so sondern so“, nach ihren Einfällen. v. 24: *Hat der Faule seine Hand in die Schüssel gesteckt, bringt er zu seinem Munde sie nicht einmal zurück.* Wiederholt sich variirt 26, 15. Das Bild scheint, so verstanden, eine Hyperbel, weshalb LXX unter **צֶלַח** den Busen oder Schoß *κόλπον*, Aq. u. Symm. die Achselhöhle *μασχαλήν* oder *μάλην* verstehen; auch jüd. Ausl. glossiren es mit **חֵיק** (s. Kimchi) oder **חֵלֶק** קרע den Schlitz (ital. *fenditura*) des Hemds. Aber das hauswirthschaftliche Bild 2 K. 21, 13 stellt uns eine Schüssel vor Augen, die man wenn sie ausgegossen ist abwischt und umstürzt¹, und daß der

1) Während **צֶלַח** *صَفْحَة* in der Bed. Schüssel etymologisch klar ist, bietet für **צֶלַח** weder **صَلَح** (taugen) noch **صَلَح** (taub, krätzig s.) eine passende Verbalbed. Das arab. **زَلَح** (große Schüsseln) steht unter **زَلَح** (kosten, vom Prüfen

Faule wenn er ißt als zu faul erscheint, die Hand z. B. mit dem aus der Schüssel genommenen Reis oder dem eingetunkten Brot zum Munde zu führen, ist naturgetreu: wir sagen von einem solchen Menschen, daß er sogar beim Essen beinahe einschläft. Das Fut. nach dem Perf. besagt hier das was nachdem jenes geschehen nicht d. h. kaum und nur mit Mühe geschehen wird; לֹא . . אֵין könnte den Sinn von „gleichwol nicht“ wie Ps. 129, 2 haben, aber näher liegt der Sinn von „nicht einmal ne . . quidem“ Dt. 23, 3. v. 25: *Den Spötter schlägst du und der Einfältige wird klug, und tadelt man den Verständigen, so begreift er Erkenntnis*. Hitz. übers. syntaktisch ungenau: Den Spötter schlage, so wird Einfalt klug; das müßte wenigstens וַיִּזְכֹּר heißen: Fut. und Fut., mit י verbunden, ist eine der vielen zu Hab. 3, 10 von mir erörterten Ausdrucksweisen des Simultanen. Der Sinn des Spruchs hat an 21, 11., wo beide Hälften bei völliger Gleichheit des Gedankens anders ausgedrückt sind, einen willkommenen Commentar. Gegenüber dem לֹא, bei welchem Rüge und Drohung nichts fruchten (13, 1. 15, 12) und wol gar das Gegentheil dessen wirken was sie bezwecken (9, 7), bleibt unter Umständen, die freilich danach gelagert sein müssen, nichts anderes übrig als die beleidigte Wahrheit mittelst der Privatjustiz körperlicher Züchtigung zu rächen. Eine solche Lection kann, wenn sie in rechtem Geiste zu rechter Zeit den rechten Mann trifft, diesen heilsam schrecken, aber gesetzt auch daß er unverbesserlich ist wird wenigstens der Einfältige, welcher dergleichen Spöttereien nicht ohne Schaden mit anhört, dadurch gewitzigt werden (הִזְכִּירָם = הִזְכִּירָם gewinnen wie 15, 5) d. h. entweder zu der Einsicht kommen, daß Religionsspott verwerflich ist, oder doch sich selbst davor hüten, um nicht gleichen Repressivmaßregeln zu verfallen. In 25^b ist וַיִּזְכֹּר weder Infin. (Umbr.), was nach 21, 11^b וַיִּזְכֹּר heißen müßte, noch Imper. (Trg. Ew.), welcher regelrecht וַיִּזְכֹּר lautet, sondern hypothetisches Perf. (Syr.) mit allgemeinstem Subj. (Merc. Hitz.): erteilt man Zurechtweisung dem (Dativobj. wie 9, 7. 15, 12) Verständigen (s. die Begriffserklärung 16, 21), so begreift er Erkenntnis d. h. gewinnt Einsicht in Wesen und Werth dessen was man ihm zur Erkenntnis bringen will (הִבִּין הִשִּׁיב wie 29, 7 vgl. 8, 5). Was bei dem Schwankenden das abschreckende Beispiel exemplarischer Strafe annäherungsweise ausrichtet, wird bei dem Verständigen schon durch zurechtweisendes Wort vollkommen erreicht.

Wir haben bis jetzt drei Haupttheile des älteren Spruchbuchs unterschieden. Alle drei begannen mit הִבִּין יֶן 10, 1. 13, 1. 15, 20. Die Einleitung c. 1—9 widmet diese Sammlung salomonischer Sprüche der Jugend und die drei Anfänge betreffen demgemäß das Pflichtverhältnis des Sohnes gegen Vater und Mutter. Wir sind nun nicht mehr weit vom Ende entfernt, denn 22, 17 beginnt die wieder in den Ton der Einleitung einlenkende Ausleitung. Der dritte Haupttheil hätte einen unverhält-

der Speise), ist aber schwerlich dessen Derivat. Nur צִלָּה, welches zu der von der Vorstellung des Durchdringens ausgehenden Bed. des Taugens die Wurzelbed. des Spaltens bewahrt hat, gibt für צִלְחָתָה und צִלְחָתָה ein einigermaßen brauchbares Stammwort.

nismäßig großen Umfang, wenn er sich von 15, 1 — 22, 15 erstreckte. Ein Spruch mit dem Anfange בן חכם kommt aber nicht weiter vor. Wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir 19, 26 für den Anfang eines vierten Haupttheils halten. Eine Ueberlieferung über diese Gliederung hat sich nicht erhalten. Die Masora theilt das gesamte Buch Mischle in acht סדרים, welche aber so wenig Verständniß seiner wahren Gliederung bekunden, daß nicht einmal die Einschnitte 10, 1. 22, 17 zu ihrem Rechte kommen.¹ Die Handschriften enthalten noch Spuren, daß auch dieses Hagiograph uralters in Paraschen (Abschnitte) getheilt war, welche theils durch Zwischenräume innerhalb der Zeile (סְתוּמָה) theils durch Zeilenabsätze (פְּתוּחָה) bezeichnet waren. In Baers *Cod. jamanensis*² ist hinter 6, 19 ein פ als Alinea-Zeichen beigeschrieben. Mit 6, 20 (s. oben S. 115) beginnt wirklich ein neuer Theil der einleitenden Spruchreden. Aber übrigens werden wir nur selten durch Zusammentreffen mit der Theilung und Gruppierung, die sich uns ergeben haben, überrascht.³ In der Handschrift des *Graecus Venetus* haben innerhalb des c. 19 die Verse 11. 16. 19 geröthete Anfangsbuchstaben, aber warum gerade diese, leuchtet nicht ein. Vergleichung der durch solche Initialen hervorgehobenen Spruchreihen mit *Cod. jaman.* und *Cod. II* der Leipziger Stadtbibliothek macht es zwar mehr als wahrscheinlich, daß es eine traditionelle Theilung des Buchs Mischle gab, welche sich vielleicht noch durch Handschriften-Vergleichung ermitteln läßt.⁴ Aber so viel ist schon jetzt klar, daß literaturgeschichtliche Reconstruction der Entstehung des Buchs Mischle und seiner einzelnen Theile sich von dieser Ermittelung keinen Gewinn zu versprechen hat.

Mit 19, 26 beginnt also der vierte Haupttheil der durch c. 1—9 eingeleiteten salomonischen Spruchsammlung: *Wer den Vater vergewaltigt, die Mutter verjagt ist ein Schande und Schmach bringender Sohn.* Dem der so handelt wie 26^a sagt wird in 26^b der rechte Name gegeben. שָׁדַד bed. eig. verrammen (שָׁד) und dann überh. vergewaltigen, hier: dem Leben und Besitze nach zu Grunde richten. Das Part., welches den Werth eines Attributivsatzes hat, setzt sich im Finitum fort: *qui matrem fugat*; es ist dies Regel des hebr. Styls, der nicht φιλομέτοχος ist Ges. §. 134 Anm. 2. Ueber מְבִישׁ s. 10, 5.; über die Zusammenstellung מְבִישׁ וְהָחִפִּיר 13, 5., wo für מְבִישׁ Schande machen, schandbar s. das wurzelverschiedene הָחִפִּיר in üblen Geruch bringen gebraucht ist. Die Beschämung ist in בִּזָּה (mit בָּזָה zusammengehörig) als *disturbatio* (vgl. σὺγχυσίς) gedacht (s. zu Ps. 6, 11), in חָפַר (خَفِر) als *opertio*

1) Die 915 Verse des B. Mischle zerfallen nach der Masora in acht סדרים mit folgenden Anfängen: 1, 1. 5, 18. 9, 12. 14, 4. 18, 10. 22, 22. 25, 13. 28, 16.

2) s. die *Praefatio* zu der von Baer und mir besorgten masoretisch-kritischen Genesis-Ausgabe, Leipzig, Bernh. Tauchnitz 1872.

3) Es finden sich Zwischenräume innerhalb der Zeile hinter 1, 7. 9. 33. 2, 22. 3, 18. 35. 5, 17. 23. 6, 4. 11. 15. 19 (hier פ) 35. 8, 21. 31. 35. 9, 18. 17. 25. 18, 9. 22, 19. 27. 23, 14. 24, 22. 33. 26, 21. 28, 10. 16. 29, 17. 27. 30, 6. 9. 14. 17. 20. 23. 28. 33. 31, 9.

4) s. v. Gebhardt's *Prolegomena* zu seiner neuen Ausgabe der *Versio Veneta*.

(vgl. bei Cicero, *Cluent.* 20: *infamia et dedecore opertus*), nicht, wie ich früher mit Fürst meinte, als Erröthen (s. zu Ps. 34, 6). „Beschämend“ wäre in diesem Zus. für מִדְּפִיר zu schwach. Der pädagogische Stempel, den v. 26 diesem vierten Haupttheil aufdrückt, wird noch verstärkt durch v. 27: *Laß ab, mein Sohn, Zucht anzuhören, um abzuirren von den Aussprüchen der Erkenntnis.* Richtig Oetinger: Laß ab von Anhören der Zucht, wenn du sie nicht anders gebrauchen willst als zum Abweichen u. s. w. d. h. Weisheit lernen und sie hernach misbrauchen. Der Spruch gibt sich, wie Ew. sagt, als „blutige Ironie“; aber es ist eine Abmahnung von Heuchelei, eine Warnung vor dem Selbstbetrug, von welchem Jacobus 1, 22—24 redet, vor jener Steigerung der eignen Verdammlichkeit, welcher der Knecht verfällt der seines Herrn Willen weiß und nicht danach thut Lc. 12, 47. הִדַּל in der Bed. etwas weiterhin zu thun unterlassen wird noch häufiger mit ל seq. inf. als mit בִּין construiert (vgl. z. B. Gen. 11, 8 mit 1 K. 15, 21); meint man aber Unterlassung einer Sache, die man noch nicht begonnen, so ist die Construction mit ל sogar geboten Num. 9, 13. Statt לִשְׁמוֹת könnte es auch מִלְשְׁמוֹת heißen (unterlaß lieber . . als . .) und deutlicher wäre לִמְצֵן שְׁמוֹת, aber auch so wie der Spruch lautet ist לִשְׁמוֹת als untergeordneter Inf. der Absicht nicht zu verkennen. LXX Syr. Trg. Hier. legen sich den Spruch gewaltsam zurecht. Lth. nach dem Vorgange älterer Ausll.: *die zucht, Die da abfüret von vernünftiger Lere*; aber מוֹסֵר bed. immer entw. dem Bösen entwöhnende Züchtigung oder zum Guten anleitende Zucht. v. 28: *Ein nichtswürdiger Zeuge höhnt das Recht, und der Gottlosen Mund schlingt Heillosigkeit hinunter.* Das mosaische Recht kennt den Zeugeneid nicht, aber die Beschwörung der Zeugen, die Wahrheit auszusagen Lev. 4, 1., stellt die falsche Aussage doch beinahe dem Meineide gleich. Das מִשְׁפָּט, welches den Zeugen rechtlich und moralisch bindet, ist eben seine Pflicht, den Sachverhalt wahrheitsgetreu ohne lügnerische und böswillige Entstellung wiederzugeben; ein nichtswürdiger Zeuge aber (s. über בִּלְיָעַל S. 110 unt.) höhnt das Recht (בִּלְיָעַל mit Accusativ-Obj. wie 14, 9) d. h. setzt sich höhnisch über diese Pflicht hinweg. Zu 28^b bem. Hitz. daß בִּלַּע nur im *Kal* verschlingen bed., im *Pi*. dagegen absorbiren = vernichten; er liest deshalb mit LXX Syr. דִּין statt אֵין: der Mund der Frevler mordet das Recht, eig. schluckt sein Rechtsgefühl hinunter. Aber בִּלַּע wechselt mit בָּלַע in der Bed. verschlucken auch ohne den Nebengriff der Vernichtung, vgl. בָּבִלַע um die Dauer eines Schlucks = einen Augenblick Num. 4, 20 mit Iob 7, 19., und man kann also 28^b ebensowol ohne Textänderung nach Iob 15, 16 vgl. 20, 12—15 als mit Textänderung nach Jes. 3, 12 verstehen, keinesfalls so daß man אֵין zum Subj. macht: Unheil verschlingt d. i. verdirbt den Frevler-Mund (Raschi), denn wenn Mund und Verschlingen neben einander stehen, so ist naturgemäß der Mund der schlingende, nicht das was verschlungen wird (vgl. Koh. 10, 12: des Narren Maul verschlingt d. i. verdirbt ihn). So wird also 28^b sagen, daß Heilloses d. i. sittlich Gehaltloses (s. S. 111 ob.) für den Mund der Gottlosen ein Leckerbissen ist, den er gierig hinunterschlingt; es ist ihm, wie wir

sagen, ein wahrer Genuß, Unheil zu verüben. v. 29: *Für die Spötter sind Strafgerichte bereit, und Schläge für der Thoren Rücken.* Nirgends bed. שפטים Strafen, welche der Gerichtshof zuurteilt, immer von Gott verhängte, wenn auch (wie z. B. 2 Chr. 24, 24) menschlich vermittelte Strafgerichte; der Sing., welcher nicht vorkommt, ist das segolirte *n. act.* שפוט = שפוט 2 Chr. 20, 9., Plur. שפטים. Die Bem. Hitzigs: „die Gerichte können nach v. 25 in Schlägen bestehen“ ist verwirrend; das Schlagen כחור dort, wie wenn z. B. einem der Heiliges höhnt eine Ohrfeige applicirt wird, was unter Umständen gesund sein kann, fällt nicht unter den Begriff von שפטים und eigentlich auch nicht unter den Begriff מהלמות. Jenes sind Strafverhängnisse, welche die Geschichte selbst oder Gott in ihr an dem Religionsspötter vollzieht, dieses sind Prügel, womit von erzieherisch Berufenen der Rücken des Thoren gegerbt wird (10, 13), um diesen, wo möglich, zur Besinnung und zu Verstande zu bringen. Das hier als *Nl.* flectirte נכון ist wie z. B. Iob 15, 23 gebraucht: in Bereitschaft gestellt s. und also sicher bevorstehen. Ueber מהלמות s. zu 18, 6. Der folg. Spruch warnt vor der Völlerei, mit der sich leicht Freigeisterei verschwistert XX, 1: *Ein Spötter ist der Wein, ein Lärmer Meth, und der von solchem Taumelnden wird Keiner weise.* Bei יין steht der Artikel. Ew. behauptet, in 10—22, 16 komme der Artikel nur hier und 21, 31 vor und hier sei er, wie LXX zeige, nicht einmal ursprünglich. Beides ist falsch: der Art. steht z. B. auch 19, 6. 18, 18. 17 und hier brachte ihn die Personification mit sich, aber wie wenig die Poesie daran Gefallen hat, zeigt dies daß er sofort bei שכר fehlt, er steht einmal für zweimal. Die Wirkungen des Weins und des Meths (שכר v. סקר verstopfen, verdummen) werden diesen Spirituosen selber als Eigenschaften beigelegt. Der Wein ist ein Spötter, weil der Weinselige leicht auch das Heilige in seine Witzjägerei hereinzieht, der Meth ist ein Lärmer (vgl. דומיה 7, 11), weil der Berauschte in seinem übermütigen wüsten Toben die Grenzen der Sittlichkeit und des Anstands durchbricht. Unweise bleibt wer durch Wein und dergleichen d. h. davon hingenommen (vgl. 2 S. 13, 28) taumelt d. i. sich dermaßen daß er sein selbst nicht mehr mächtig ist dem Weine hingibt. Oben 5, 19 lasen wir שכרה vom Liebeswonnetaumel, hier wie Jes. 28, 7 vom Weintaumel d. i. der leidenschaftlichen knechtischen Eingenommenheit vom Wein oder für den Wein. „Erpicht“ d. i. unablässig gefesselt s. entspricht wenigstens einigermaßen. Fl. vergleicht das franz. *être fou de quelque chose*. Jedoch zeigt Jes. 28, 7., daß man an wirklichen Taumel, in den der Wein versetzt, zu denken hat.

Die nächste Gruppe erstrecken wir von einem Königsspruch bis zum andern. v. 2: *Geknurr wie eines Leuen ist des Königs Schrecken, wer ihn gegen sich aufbringt verwirkt sein Leben.* Z. 1 Variation von 19, 12. Der Schrecken den ein König um sich her verbreitet (מלך *gen. subjecti* wie z. B. auch Iob 9, 34 und überall) gleicht unheilverkündendem Löwengemurmel. Der Ged., der sich hienach von selbst einstellt, ist der daß es gefährlich den Leu zu wecken. So wird also מרעבדו nicht bed.: wer ihm zürnt (Venet.: *χολούμενος αὐτῷ*), sondern wer

ihn provocirt (LXX Syr. Trg. Hier. Lth.). **הִתְעַבֵּר** bed., wie wir zu 14, 16 (S. 234) gesehen, vor Unwillen außer Fassung, also in äußersten Zorn gerathen. Hier muß der Sinn sein: wer ihn in Zorn versetzt (LXX *ὁ παροξύνων αὐτόν*, hie und da mit einem beigeschriebenen andern Uebersetzungsversuch *καὶ ἐπιμυγνύμενος* wer sich familiär gegen ihn benimmt (= **מִתְעַבֵּר**). Aber kann **מִתְעַבֵּר** dies bed.? Daß das *Hithpa.* transitiver Stämme z. B. **הִתְחַנֵּן** (1 K. 8, 59) und **הִשְׁתַּחֲוֶה** (Mi. 6, 16) mit dem Acc. dessen construirt wird, was jemand für sich ins Werk setzt (vgl. Ewald, *Gramm. arab.* §. 180), ist nicht ungewöhnlich, aber kann das *Hithpa.* des intrans. **עָבַר**, welches sich ereifern bed., „mit dem Acc. das eben dadurch bewirkte Ereifern eines andern ausdrücken“ (Ew. §. 282^a)? Ein Beleg dafür fehlt und Hitzigs Conj. **מִתְעַבֵּר** (*Tiphel* des targumischen **הִתְעַבֵּר** = **עָבַר**) ist also nicht unveranlaßt. Man wird aber annehmen dürfen, daß **הִתְעַבֵּר** als Reflexiv eines *Pi.* oder *Hi.*, welches in Zorn versetzen bedeutete, sich den Zorn jemandes zuziehen bedeuten kann, wie im Arab. die VIII. Form (*Hithpa.*) von **حَضَرَ** gegenwärtig s. mit dem Acc. als Reflexiv der IVten (*Hi.*) bedeuten kann: *sibi aliquid praesens sistere*. Nicht so schwierig ist **הָשָׂא** mit dem Acc. des Obj. der Verfehlung, s. darüber S. 150 unt. und zu Hab. 2, 10. v. 3: *Es ist dem Manne Ehre hinweg von Streit zu bleiben, und jeder Narr bleckt die Zähne* oder besser: wer immer ein Narr *quisquis amens*, denn nicht darauf liegt der Nachdruck daß jeder Narr d. i. jeder Einzelne dieses Schlages sich bis zur äußersten Berserkerwut streitet, sondern daß wer nur immer ein Narr sich in solcher Streitsucht gefällt. Ueber **הִתְנַחֵץ** s. 17, 14. 18, 1. Dagegen gereicht es dem Manne zur Ehre, friedfertig zu sein oder, wie es hier ausgedrückt ist, von Streit fern zu bleiben. Zwar ließe sich auch übersetzen: von Streit abzulassen, aber in diesem Falle würde **שָׁבַח** punktirt sein, was Hitz. vorzieht, denn **שָׁבַח** v. **שָׁבַח** bed. 2 S. 23, 7 Vernichtung (Aufhören der Existenz); auch Ex. 21, 19 bed. **שָׁבַח** nicht sein Feiern, sondern sein Sitzen, näml. Daheimsitzen in arbeitsunfähigem Zustande. Richtig Fl.: „**הָשָׂא** wie **قعد عن** ruhig sitzen bleiben und sich so von irgend einer Art Thätigkeit entfernt halten.“ Wer gescheid ist und auf Ehre hält, der bricht den Streit nicht nur ab wenn dieser leidenschaftlich zu werden droht, sondern läßt sich gar nicht in Streit ein, enthält sich des Streitens. v. 4: *Mit Eintritt des Herbstes pflügt der Faule nicht, so ist denn, wenn er zur Erntezeit verlangt, nichts da*. Viele Uebers. (Symm. Hier. Lth.) und Ausll. (z. B. Raschi und zuletzt Zöckl.) erklären: *propter frigus*, aber **הָרָה** ist seinem Wortsinne nach kein Synon. von **קָר** und **צָדָה**, sondern bed. Pflückung = Pflückezeit (synon. **הָרָה** v. **אָסִירָה**) v. **حرف** *carpere*¹ wie Herbst (*harvest*) die Zeit des *καρπίζειν* der Fruchtabnahme; der Herbst aber ist der Anfang des altmorgenländischen Wirthschaftsjahres, denn an die Obsternte schließt sich von Oct. bis Dec. in Palästina und Syrien die Saat- und Pflügezeit mit dem ihr zugutekommanden Herbst-

1) s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch I, 426.

oder Frühregen (חֵיפ יִרְרָה = خيف يريه Neh. 7, 24. Ezr. 2, 18). Das מן ist also nicht das der Ursache, sondern der Zeit. Von dieser gebraucht kann es sowol von dem Anfang einer Begebenheit und weiter (z. B. 1 S. 30, 25) als von dem Ablauf an und weiter (Lev. 27, 17) bedeuten, hier: vom Herbst d. i. dessen Eintritt an und weiterhin. In 4^b variiren *Chethib* und *Keri* wie 18, 17. Das *fut.* יִשָּׂאֵל würde sagen was dem Faulen bevorsteht; das *perf.* יָשָׂאֵל versetzt mitten in dieses Bevorstehende hinein, setzt es in Folgezus. und hat auch dies für sich daß es, als *perf. hypotheticum* gefaßt, die Objektlosigkeit des שָׂאֵל erträglicher macht. Keinesfalls läßt sich das *Chethib* יִשָּׂאֵל nach Ps. 109, 10 lesen: er wird betteln in der Ernte — vergebens (Hier. Lth.), wozu Hitz. treffend bem.: Warum vergebens? In der Erntefreude spenden die Leute am ehesten, und für das Betteln kommt die rechte Zeit später. Hitz. selbst gelangt conjecturierend zu der Uebers.: „Einen Tragkorb verfertigt der Faule nicht, will leihen in der Ernte und es wird nichts daraus“. Aber abgesehen von dem Tragkorb ist die Bed. „sich etwas leihweise erbitten“, welche שָׂאֵל durch den Zus. bekommen kann, hier aus der Luft gegriffen. Man stelle sich einen trägen Grundbesitzer vor, welcher sich nicht rechtzeitig und nicht angelegentlich um die Bestellung seiner Felder kümmert, sondern dies seinen Leuten überläßt, welche ihrerseits nur so viel thun als ihnen befohlen: ein solcher fragt wenn nun die Erntezeit gekommen nach dem Ernteertrag, bekommt aber die Antwort, daß das Land brach gelegen hat, weil er das Aufbrechen der Brache nicht befohlen: es ist wenn er fragt nichts da, er fragt vergebens (יָצִיךְ wie 14, 6. 13, 4). Meîri erkl. מִחֲלֵה זֶמֶן הָחֵרִישָׁה richtig durch כְּשִׁישָׂאֵל und 4^b: לִכֵּן כְּשִׁישָׂאֵל (so wird er denn wenn er zur Erntezeit fragt nichts vorfinden), wogegen LXX und die Aram. an מִחֲרָה *carpere conviciis* denken, wie sich auch in Codd. hie und da sinnloses מִחֲרָה findet. v. 5: *Tiefes Wasser ist der Plan in des Mannes Brust, ein Mann von Verstand aber schöpft ihn herauf.* Stille Wasser sind tief. Solchen tiefen Wassern (18, 4) gleicht was ein Mensch insgeheim (Jes. 29, 15) in seinem Innern plant. Er verschweigt es, verhehlt es geflissentlich, führt etwa gar die welche ihn ausholen wollen in schlauer Weise irre; aber ein Mann von חֲכִימָה d. h. welcher die rechten Kriterien besitzt, um Gutes und Böses, Wahres und Falsches zu unterscheiden, und ebendamit die Fähigkeit, Menschen und Dinge zu durchschauen, schöpft die geheime מַצָּה herauf (Venet. gut ἀνέλξει), indem er bis auf den Grund der tiefen Wasser dringt. Ein solcher täuscht sich in den Menschen nicht, weiß ihre Handlungen nach den unterliegenden letzten Beweggründen und Zielen zu würdigen und wenn der Plan ein verderblicher ist ihm inmitten des Weges seiner Verwirklichung entgegenzutreten. Der Spruch stellt der Menschenkenntnis, diesem wesentlichen Stücke der Lebensweisheit, ihre Aufgabe. Was er sagt gilt nicht allein von dem feinen Staatsmann und Strategen, sondern auch von dem pragmatischen Geschichtschreiber und von dem Ausleger z. B. eines Gedichts wie des B. Iob, dessen Idee wie eine Perle auf dem Grunde tiefer Wasser ist. v. 6: *Fast jeder Mensch begegnet einem Manne der ihm*

hold, aber einen Mann der Stich hält wer findet solchen? Wie צִיר פֶּדָאמוֹנִים 13, 7 einen Boten bed., auf welchen Verlaß ist, und פֶּדָאמוֹנִים 14, 5 einen durchaus wahrhaftigen Zeugen, so ist אִישׁ אֲמוּנִים ein Mann welcher sich selbst treu bleibt und Anderen Treue hält. Ein solcher ist nicht leicht zu finden, aber Gönner, welche Aussichten und Versprechungen machen, um den welcher darauf baut schließlich im Stiche zu lassen, gibt es in Menge. Dieser Gegens. würde sich aus 6^a auch ergeben, wenn man קָרָא in der Bed. rufen und zwar mit Ostentation ausrufen oder ausschreien faßt: *Multi homines sunt quorum suam quisque humanitatem proclamat* (Schelling Fl. Ew. Zöckl. und ebenso z. B. Meiri). Aber אִישׁ חָסִידוֹ gehört nach 11, 17. Jes. 57, 1 sicher zus. Dies anerkennend übers. Hitz.: Manchen Mann nennt einer seinen lieben Freund, aber das wäre so ungeschickt stylisirt als möglich. Muß denn קָרָא vocat bed.? Ein angemesseneres Parallelwort zu מָצָא ist קָרָא = קָרָה, wonach wir mit Oetinger Heidenh. Eichel Loewenst. erklären: Die Mehrzahl der Menschen begegnen einem der sich ihnen (diesem oder jenem) als אִישׁ חָסִיד ein Mann wolaffectionirten liebevollen Verhaltens erweist, aber selten ist einen solchen zu finden, der in seiner Liebesgesinnung und deren Bethätigung sich treu erweist und das was von ihm erhofft wird wirklich hinausführt. Lth. übers. mit Syr. Trg. nach Hier.: *Viel Menschen werden From gerhümt*, aber wäre יִקְרָא s. v. a. יִקְרָא, so müßte אִישׁ חָסִיד statt אִישׁ חָסִידוֹ gesagt sein. LXX liest יִקְרָא אִישׁ חָסִיד Etwas Großes ist der Mensch und etwas Kostbares ein mildherziger Mann, einen treuen Mann aber zu finden fordert Mühe. Der Grundged. bleibt bei allen diesen Deutungen und Lesungen nahezu derselbe: Liebe ist häufig, Treue selten, weshalb חָסִיד rechter Art nach Gottes Vorbild mit אֲמוּנָה gepaart ist. v. 7: *Wer in seiner Unschuld dahinwandelt als ein Gerechter, Heil seinen Kindern nach ihm!* Man mache 7^a nicht zu einem besonderen Satze, so daß צִדִּיק Subj. (van Dyk Elst.) oder Präd. (Trg.), denn 7^a, so gefaßt, eignet sich nicht wol, mit 7^b parallel zu laufen, weil nichts von Verheißung enthaltend, und 7^b würde sich dann wenigstens nicht so verbindungslos anschließen (vgl. dagegen 10, 9. 14, 25). Wir haben einen Nominalsatz vor uns, dessen complexus Subj. 7^a ist. Irrig aber Hier. Venet. Lth.: der in seiner Unschuld wandelnde Gerechte — diese Voranstellung des Adj. ist gegen hebr. Syntax, man müßte, wenn man alles nominativisch faßt, צִדִּיק als Permutativ ansehen: Ein in seiner Unschuld Wandelnder, ein Gerechter. Ohne Zweifel aber ist צִדִּיק Acc. der Weise: in der Weise eines Gerechten oder auch Nom. der Apposition: als ein Gerechter; auch sonst ordnet sich הַלֵּךְ in dieser Weise ein Adj. unter Iob 31, 26 vgl. Mi. 2, 7. So richtig Hitz., welcher auf diese zwei Stellen, und Ew. welcher auf 22, 11. 24, 15 verweist. In seiner Unschuld als Gerechter dahinwandeln ist s. v. a. überall das Rechte thun, ohne Ansprüche darauf zu gründen und ohne sich dessen zu rühmen, indem man dabei lediglich dem Zuge und den Weisungen seines Herzens folgt, welches bei seiner ungetheilten Hingabe an Gott und das Gute es nicht anders weiß und nicht anders kann. Die Kinder nach ihm sind nicht die Kinder nach seinem Tode (Gen. 24, 67), sondern

wie Dt. 4, 40 vgl. Iob 21, 21 die ihm dem Vorfahren nachfolgenden, also seine Nachkommen; denn das אשר beginnt schon bei Lebzeiten eines solchen sich an seinen Kindern zu erfüllen.

Die folg. Gruppe beginnt wieder mit einem Königsspruch, welcher sagt, was ein König mit seinen Augen leistet; zwei Sprüche, vom sehenden Auge und vom nöthigen Aufthun der Augen redend, schließen sie ab. v. 8: *Ein König, auf dem Stuhl des Rechtes sitzend, stiebt mit seinen Augen alles Böse auseinander.* Trefflich Venet. ἐπὶ θρόνου δίκης, denn כְּסֵא־דִין ist ebensowenig indifferente Benennung des Richterstuhls (Tribunals) als θρόνος τῆς χάριτος Hebr. 4, 16 Benennung der gegenbildlichen Capporeth als Gnadenstuhls; der Richterstuhl heißt schlechtweg כֶּסֶּא, wogegen כְּסֵא־דִין Gegens. von כְּסֵא יְהוָה Ps. 94, 20 ist: der Stuhl von wo rechtsgemäße Entscheidung (vgl. z. B. Jer. 5, 28) ausgeht und wo sie gesucht wird. Um so weniger bedarf es hier wie v. 26 eines charakterisirenden Adj. zu בֶּלֶךְ, LXX aber trifft den Sinn indem sie ein solches dem דִּין entnimmt: ὅταν βασιλεὺς δίκαιος καθίσῃ ἐπὶ θρόνου. Ob nun wol unter den Augen die des Geistes zu verstehen sind: er sichtet *dignoscit* mit den Augen des Geistes alles Böse d. h. scheidet es subjectiv aus von dem was nicht böse? So Hitz. mit Vergleichung von Ps. 11, 4. 139, 3 (wo Hier. *eventilasti*, Vulg. *investigasti*). Schwerlich richtig; denn an die Augen in des Königs Haupte zu denken liegt näher (s. S. 267 ob.); sodann: worfeln (sichten) heißt Gutes und Schlechtes scheiden, aber erst mittelbar: das Schlechte ausscheiden; endlich entscheidet v. 26 dafür daß מְצִירָה nicht von subjectivem, sondern thatsächlichem Zerstreuen oder Auseinander- und Hinwegstieben verstanden sein will. Also sind des Königs furchterweckende durchbohrende Augen gemeint, wie Immanuel erkl.: בְּרֵאיוֹתַי עֵינָיו מְבַרְיָהֶם מִפָּנָיו. ומִצִּוֹר אוֹרָם בְּכָל פִּיאוֹרָה. Aber falsch ist an dieser Erkl. die persönliche Fassung des פֶּלֶדֶק, denn מְצִירָה, vom Auseinanderjagen der Personen gemeint, fordert zum Obj. einen Plur. (vgl. 26^a), כְּלִידֶּה ist neutr. wie 5, 14 gemeint. Vor dem Blicke eines Königs, dem es um Recht und Gerechtigkeit zu thun ist (Jes. 16, 5), hält nichts Böses Stand; verbrecherische Werke und Pläne, von diesen Augen durchschaut und ebendamit auch gerichtet, werden auseinandergesprengt und zerstieben zugleich mit der dem Gemeinwesen drohenden Gefahr gleichsam nach allen vier Winden. Es ist das von der Thora geforderte בֶּצֶר הָרָע (z. B. Dt. 13, 6), welches der König mit so gewaltiger Wirkung auch schon seines Blickes vollzieht. An כְּלִידֶּה knüpft sich der Ged. an, daß vor dem himmlischen Könige Niemand von Bösem gänzlich frei ist v. 9: *Wer kann sagen: ich habe mein Herz geläutert, bin rein geworden von meiner Sünde?* Es ist der selbe Ged., welchen Salomo im Tempelweihgebet 1 K. 8, 46 ausspricht: kein Mensch, welcher nicht sündigte. Sein Herz läutern ist wie Ps. 73, 13 s. v. a. es durch Selbstprüfung und gründliches Heiligungsstreben aller unlauteren Beweggründe und Neigungen entledigen; s. über זָכָה stechend, hellglänzend, trübungslos rein s. Fleischer zu Levy's Chald. WB. 1, 424. Die Folge des זָכָה ist Reinwerden und die Folge des זָכָה לֵב, d. i. der Läuterung des Innern,

das Reinwerden von sündlichem Thun: ich bin rein geworden von meiner Sünde d. i. solcher in die ich, der Versuchung nicht widerstehend, verfallen könnte; das Suff. ist nicht actuell, sondern potentiell gemeint wie Ps. 18, 24. Niemand kann sich dessen rühmen, denn die Selbst- und Sündenerkenntnis des Menschen bleibt immer eine beschränkte (Jer. 17, 9 f. Ps. 19, 13) und die Sünde sitzt so wurzelhaft tief in seiner Natur (Iob 14, 4. 15, 14—16), daß sich immer noch Reste sündlicher Richtung in den Falten des Innern verbergen, immer noch böse Gedanken die Seele durchkreuzen, immer noch sündliche Neigungen durch ihre Naturgewalt das sittliche Entgegenringen zuweilen überbieten und immer noch allerlei Makel sich auch den besten Handlungen anhängen. Der folg. Spruch verurtheilt gröbliche Sünde in Handel und Wandel v. 10: *Zweierlei Stein, zweierlei Maß — ein Greuel Jahve's sind beide zusammen.* Die Steine sind wie 11, 1. 16, 11 die als Gewicht verwendeten. Stein und Stein, Epha und Epha sind zweierlei, ein großes und ein kleines (LXX in welcher die Spruchfolge von v. 10 eine andere ist: *μέγα καὶ μικρόν*), um dieses jenem betrügerisch unterschieben zu können. אִרְפָּה mag urspr. (v. אָפָה backen) eine solche Quantität Mehl heißen haben, welche der durchschnittliche Bedarf eine Familie ist; es entspricht dem בַּר (Ez. 45, 11) als gleichem Hohlmaß für Flüssiges und steht hier synekdochisch statt sämtlicher Maße, eingeschl. z. B. den בֵּר, von dem das Epha ein Zehntel, und das סָאָה, welches davon ein Drittel ist. Die Verurtheilung 10^b lautet wie 17, 15: sie ist ein Echo von Lev. 19, 36. Dt. 25, 13—16. Richtiges und gleiches Maß ist eine Forderung des heiligen Gottes, das Gegenteil also ihm ein Greuel. v. 11: *Schon der Knabe gibt sich durch seine Handlungen zu erkennen, ob lauter und ob gerade seine Gemütsart.* Wenn מַעֲלֵל hier nach dem Gebrauche von תַּעֲלַל עוֹלֵל spielen, sich mit etwas die Zeit vertreiben verstanden werden könnte, so ließe sich נָם darauf beziehen: schon durch seine Spiele (Ew.). Aber gesetzt auch daß das mit נָם synonyme מַעֲלֵל die Wahl des מַעֲלֵל (s. über beide Fleischer zu Jes. 3, 4) veranlaßt hätte, bedeutet doch מַעֲלֵל nirgends etwas anderes als die That als sich über etwas her machende und es bewerkstelligende, weshalb Böttch. מַעֲלֵלִי in Vorschlag bringt, indem מַעֲלֵלִי im Untersch. von מַעֲלֵל das Spiel bedeutet haben könne. Möglich, aber aus der Luft gegriffen. Also wird נָם nicht mit מַעֲלֵלִי zusammengehören. Daß der Knabe schon an seinen Handlungen sich kenntlich mache, ist ein schiefer Ged., denn wenn an irgend etwas muß sich doch an diesen zeigen wessen man sich von ihm zu gewärtigen hat. Also ist נָם nach der zu 17, 26. 19, 2 besprochenen syntaktischen Weise zu נָם zu ziehen (auch der Knabe, schon der Kn.), obwol es in dieser Voranordnung auf den ganzen Satz bezogen ist. Das V. נָם ist von seiner Grundbed. eindringend ansehen aus ein ἐναντιό-σμιον: erkennen und als fremd erkennen, nicht erkennen (s. zu Jes. 3, 9); das *Hithpa.* bed. sonst wie תִּנָּקֵר sich unkenntlich machen, hier aber sich kenntlich machen, Symm. ἐπιγνωρισθήσεται, Venet. γνω-

σθίγεται. Oder will der Spruch sagen: schon der Knabe verstellt sich in seinen Handlungen (Oet.)? Gewiß nicht, denn das wäre ein Erfahrungssatz, der in dieser Allgemeinheit nicht erfahrungsmäßig richtig ist. Auch müßte man dann 11^b als direkte Frage fassen, es hat aber die Form einer indirekten: er gibt sich zu erkennen, ob näml. lauter und ob rechtschaffen sein פִּעֵל. Daß man an jemandes Handlungen sein Thun erkenne, ist eine Platttheit; auch daß man seine Handlungsweise daran erkenne, ist nicht viel besser. פִּעֵל wird deshalb von Hitz. auf Gott als

Schöpfer bezogen und im Sinne des arab. خَلَق Geschaffensein = Beschaffenheit gefaßt. Auch wir erklären in dieser Weise יִצְרֵנִי Ps. 103, 14 als auf Gott den יֵצֵר bezüglich, und daß פִּעֵל nicht blos von dem Thun, sondern auch vom Machwerk oder Gebilde z. B. Jes. 1, 31 vorkommt, ist dieser Deutung günstig. Aber man sollte meinen daß פִּעֵל, wenn es die Sprache so von der Natur des Menschen gebraucht hätte, öfter vorkommen würde. Es bed. aber überall sonst das Thun oder das Werk. Und so wird es wol auch hier das Thun, aber, habituell gefaßt, als Handlungsweise und, wurzelhaft gefaßt, als sittliche Artung bezeichnen. Das neutest. ἔργον nähert sich in Stellen wie Gal. 6, 4 diesem Begriffe. Weniger wahrscheinlich ist, daß 11^b mit Bezug auf die Zukunft gemeint sei (Lth. u. A.); dann sähe man nicht ein, weshalb der Dichter nicht verständlicher אֵין יֵצֵר יְהוָה פִּעֵל gesagt hätte. Vergleichbar ist unser Sprichwort: Was ein Haken werden will krümmt sich bald oder: Was ein Dörnchen werden will spitzt sich bei Zeiten¹, und das aramäische: בִּיצֵן בִּיצֵן מִקְטֶפֶה יֵרֵךְ was ein Kürbis werden will zeigt sich an der Knospe Berachoth 48^a. v. 12: *Hörendes Ohr und sehendes Auge — Jahve hat sie geschaffen beide zusammen.* Loewenst. wie LXX: es hört das Ohr, es sieht das Auge — es genügt dagegen auf v. 10. 17, 15 zu verweisen. An sich bezeugt der Spruch eine Thatsache und das ist sein *sensus simplex*, übrigens aber läßt diese Thatsache mancherlei Gesichtspunkte und Folgerungen zu, deren keine als sinnwidrig abzuweisen ist: 1) Am nächsten liegt es, *via eminentiae* den Schluß zu ziehen, welcher Ps. 94, 9 gezogen wird: Gott also der Allhörende und Allsehende, woraus sich einerseits der Trost ergibt, daß alles Geschehen unter seiner Obhut und Leitung steht 15, 3., andererseits die Mahnung Aboth II, 1: „Wisse was über dir ist: ein sehendes Auge und ein hörendes Ohr und alle deine Handlungen werden in ein Buch verzeichnet.“ 2) Es läßt sich damit auch der in Ps. 40, 7 אָזְנוֹתַי פָּרְרָה לִי aus dem Zus. hervorgehende Sinn verbinden: der Mensch soll also Ohr und Auge dem Zwecke gemäß gebrauchen, welchem sie nach der Absicht des Schöpfers dienen sollen (Hitz. vergleicht 16, 4); mit Bezug auf das natürliche Leben braucht das dem Menschen nicht erst gesagt zu werden, wol aber mit Bezug auf das sittliche: er soll sich nicht taub und blind machen gegen das was zu hören und sehen seine Pflicht ist, aber

1) Ein gleiches aus *Bereschith Rabba* s. bei Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 126.

auch nicht mit Wolgefallen hören und sehen wovon er sich abwenden sollte (Jes. 33, 15) — er ist in allem seinem Hören und Sehen dem Schöpfer des Ohrs und Auges verantwortlich. 3) Man kann auch, was Fl. mit Vergleichung von 16, 11 zur Wahl gibt, שִׂמְחָה und רִצּוֹה als löbliche Eigenschaften fassen: ein Ohr das wahrhaft hört (das Wort Gottes und die Lehren der Weisheit) und wahrhaft sieht (die Werke Gottes)

sind eine Gabe des Schöpfers, sind رِزْق, sind hoch und theuer zu halten. So läßt sich der Spruch wie ein geschliffener Edelstein nach dieser und jener Seite wenden — er gibt eine vielsagende Thatsache zu bedenken. v. 13: *Liebe nicht den Schlaf, damit du nicht verarmest; thue deine Augen auf, habe satt zu essen.* Was 13^a zusammenfaßt legt der Herausgeber 6, 9 — 11 auseinander. Das fut. נִישׁ v. רִישׁ arm werden (vgl. S. 162 unt.) wird metaplastisch von רִישׁ gebildet 23, 21. 30, 9 wie 1 S. 2, 7; Hitz. vergleicht رِيش, welches aber nur zögern und verzögern, nicht zurück- oder herabkommen bed., die רשׁ bed. entw. schlaff, haltlos s. (vgl. רִל) oder begehren (vgl. רִישׁ, فقير eig. *hiscens*, רשׁ wie in dem hier folgenden פקח aufsperrten). Ueber den zweiten Imper. 13^b s. oben S. 68 Z. 17: er hat den Werth eines Folgesatzes: *Las deine augen wacker sein, So wirstu brots gnug haben* (Lth.). Mit diesen zwei Sprüchen von den Augen rundet sich die v. 8 angehobene Gruppe ab.

Die folgende hat ihre natürliche Grenze an dem neuen Ansatz v. 20 und ist innerlich mannigfach verflochten. v. 14: *Schlecht, schlecht! spricht der Kaufende, und seines Weges gehend rühmt er sich alsdann.* Anders Lth.: *Böse, böse, spricht man, wenn mans hat, Aber wens weg ist, so rhümet man es denn.* Diese Erklärung hat viele Vertreter. Geier citirt das Dichterwort *Omne bonum praesens minus est, sperata videntur Magna*, Schultens die Sprichwörter τὸ παρόν βαρὺ und *Praesentia laudato*, indem er wie Lth. וואל לי auf das gegenwärtige Besitztum bezieht (ואל wie 1 S. 9, 7 = אל) aufhören, abhanden kommen) und übers: *at dilapsum sibi, tum demum pro splendido celebrat.* Aber dabei kommt das *Hithpa.* nicht zu seinem Rechte, und den Begriff auf den sich וואל לי beziehe aus הִקְדִּינָה herauszunehmen ist wenn unnöthig gewiß verwerflich. Allerdings kann הִקְדִּינָה auch den Besitzer bed., aber den Besitzer durch Erwerbung (LXX Venet. ὁ πτωόμενος); meistens bed. es den Erwerber durch Ankauf, den Käufer (Hier. *emptor*) als Correlat von מִכֵּר Jes. 24, 2. Ez. 7, 12. Der Käufer pflegt das was er kaufen will auf alle Weise herunterzusetzen, um es möglichst billig zu bekommen; hinterdrein aber rühmt er sich, gut und doch so billig gekauft zu haben. Das ist eine alltägliche Erfahrungsthatsache, der Spruch aber indem er das Bild fixirt ermahnt indirekt, daß man vor conventioneller Lüge auf der Acht sei und sich nicht dadurch verblüffen und berücken lasse. Subj. zu וואל לי ist also der Käufer; וואל (זל) mit לי bez. noch bestimmter als וואל לי das von dannen Gehen *s'en aller*. Syntak-

tisch hätte die Punctuation לִי וְאֵינִי (perf. hypoth. Ew. §. 357^a) nahe gelegen (Hier. *et cum recesserit*), aber mit Hitz. so zu corrigiren ist doch nicht nöthig. Der Dichter will sagen: sich davon machend rühmt er sich alsdann; wir können im Deutschen das „alsdann“ nicht so stellen wie hier וְאֵינִי und wie auch wir es z. B. 1 S. 20, 12 können, aber Theod. gut griechisch: καὶ πορευθεὶς τότε καυχῆσεται. Man schreibe לִי וְאֵינִי mit *Mercha* der vorletzten Sylbe, auf welche der Ton zurückgegangen, vgl. הִינֵנּוּ 19, 17., nicht aber לִי, denn die Dagessirungsregel kommt hier bei Tonrückgang nicht so wie z. B. in לִי הִינֵנּוּ Ps. 41, 10 in Anwendung. Sonderbarerweise liest Syr. Trg. nicht רַע רַע, sondern לְרַע רַע und koppelt v. 15 mit v. 14 zus. Bei LXX fehlen v. 14—19. v. 15: *Wol gibt es Gold und viel der Perlen, aber ein kostbar Geräthe sind Lippen voll Erkenntnis*. Man braucht sich nur des Gleichnisses vom Kaufmann der gute Perlen sucht Mt. 13, 45 f. zu erinnern, um den Anschluß dieses Spruches an den vorigen wolvermittelt zu finden. Der Spruch ist klimaktisch: es gibt Gold und gibt Perlen in Menge, von denen immer eine noch höheren Goldeswerth hat als die andere, aber über alle solche Kleinodien gehen einsichtige Lippen, diese sind ein kostbar Geräthe, welchem Gold und alle Perlen nicht gleichkommen. In ähnlicher Weise stellt die neueste. Parabel über die vielen guten Perlen die Eine kostbare. Ebenso könnte רַע (הכמה) die Perle über alle Perlen heißen (3, 15. 8, 11), aber die Lippen als Organ des Wissens werden passend mit einem köstlichen Gefäße verglichen, einem Gefäß aus köstlerischem Stoff als Gold und Perlen sind. v. 16: *Nimm ihm das Kleid, denn er hat für einen Anderen gebürgt, und der Fremden halber pfünde ihn*. Ebenderselbe Spruch 27, 13., wo קָח mit der gewöhnlichen Aphäresis, hier die vollere Form לָקַח, welche auch Ez. 37, 16 mit jener wechselt. Diesem Imper. läuft תְּבַלֶּה parallel: pfände ihn (Theod. Hier. Venet. Lth.); es ist nicht Subst.: sein Pfand (Targ.), was תְּבַלֶּהוּ (תְּבַלֶּהוּ) heißen würde, auch ist nicht mit dem Syr. תְּבַלֶּה man pfändet ihn zu lesen, sondern es ist Imper., aber nicht des *Pi*. welcher תְּבַלֶּה lauten und ‚verderbe ihn‘ bedeuten würde, sondern, wie AE richtig lehrt, Imper. des *Kal* v. תְּבַלֶּה als Pfand nehmen Ex. 22, 25 für תְּבַלֶּהוּ, freilich ohne Beispiel außer תְּבַלֶּהוּ Ps. 9, 14 vgl. 80, 16. Die 1. Hälfte ist klar: Nimm sein Kleid, denn er hat einen Andern gutsagend vertreten (פִּי-עָרַב וְ) wie 11, 15), der ihn im Stiche läßt, so daß er nun durch Schaden klug werden muß. Auch 16^b begreift sich, wenn man nach dem *Chethib* נְבָרִים liest (Hier. Venet.), nicht נְבָרִים wie Schult. irrig punktirt, und wenn man diesen Plur. wie נְבָרִים Gen. 21, 7 mit Hitz. wie Lth. als Plur. der Kategorie faßt: nimm ihn zum Pfand, halt dich an seine Person, um nicht durch fremde Leute, für die er eingestanden, zu Schaden zu kommen. Das *Kerî* aber fordert נְבָרִיהָ (wonach Theod. Syr. und deutlicher noch als dieser das Targ. übers.) und so steht wirklich ohne *Kerî* 27, 13 geschrieben, so liest und schreibt auch hier *Bathra* 173^b. Entw. ist נְבָרִיהָ ein fremdes Weib, eine Metze, eine Maitresse, für die oder der zu gut sich der Unkluge verbürgt hat, oder נְבָרִיהָ steht neutrisch für fremde, eigentlich diesen Unklugen nichts angehende Sache (LXX 27,

13 τὰ ἀλλότρια). Wir halten an u. St. נכרים für ursprünglich. בער trifft mit 6, 26 zus.: es bed. nicht ἀντί, sondern ὑπέρ, „für fremde Leute“ ist hier s. v. a. um fremde Leute, fremder Leute wegen (χάριν τῶν ἀλλοτριῶν wie Venet. übers.). An das Stichwort כֶּרֶב lehnt sich ein anderes v. 17: *Süß ist dem Manne Brot des Trugs, doch schließlich wird der Mund ihm voll von Kies.* Brot des Trugs ist nicht der Trug selber als das wonach des Mannes Verlangen geht und was ihm schmeckt (so z. B. Immanuel und Hitz.), sondern nicht erarbeitetes und verdientes, es heißt so durch Trug erlangter Besitz (s. 4, 17) oder Genuß (9, 17), wie auch לֶחֶם כְּזָבִים 23, 3 wirkliche Kost ist, aber für den der sie sich munden läßt mit Täuschungen verbundene. Solches Lügen-Brot ist dem Menschen süß, weil es ihm ohne Anstrengung zugefallen ist, aber am Ende wird er nicht nur nichts zu essen haben, sondern Zunge, Zähne und Gaumen werden durch kleine Steine verwundet werden d. h. er wird am Ende nichts haben und es wird ihm noch dazu übel gehen (Fl.). Oder: es verwandelt sich (Iob 20, 14) schließlich in Kies, von welchem sein Mund vollgestopft ist, wie wir etwa sagen könnten: es liegt ihm zuletzt im Magen wie Blei. חֶצֶץ ist das arab. حَمَصِي Kies (Hitz.: Grien d. i. Gries, grobkörniger Sand), √ חץ scindere. Aehnlich wird حَجَر Stein im Arab. als Bild getäuschter Erwartung verwendet z. B. der Ehebrecher bekommt Steine d. i. erfährt Täuschung (Lane: *disappointment*). v. 18: *Entschließungen kommen durch Berathschlagung zu Stande, und mit kluger Lenkung führe Krieg.* Von der Fassung eines in die Gestaltung unseres und des öffentlichen Lebens eingreifenden Gedankens bis zu seiner Ausführung ist immer noch ein weiter Weg, der nicht zum Ziele führt, wenn man nicht mit vereinten Kräften (15, 22) zu Rathe geht und alle Mittel und Eventualitäten erwägt. Das נִי von כִּין bed. in passivem Sinne: zu Stande oder Geltung (Ps. 141, 2) kommen. Der Satz 18^a gilt in Krieg wie Frieden; auch der Krieg mislingt, wenn er nicht mit strategisch geschickter Leitung (s. über תְּהַבִּילֹת S. 47) geführt wird. Grotius vergleicht den Spruch Γνωμαὶ πλέον κρατοῦσιν ἢ σθένος χειρῶν. In 24, 6 wird auch die Nothwendigkeit der Berathschlagung auf den Krieg bezogen. Ew. will יִשָּׂה oder יִשָּׂה lesen: mit Lenkung ist's daß man Krieg führt. Aber warum? Weil ihm die Aufforderung Krieg zu führen wider den Geist der Spruchdichtung zu sein scheint. Aber der Spruchsprecher will ja sagen: wenn du Krieg zu führen hast, so führe ihn mit Feldherrngeschick, und der Imper. wird durch 24, 6 gegen jenen ohnehin stylwidrigen Infinitiv geschützt. v. 19: *Geheimnis verräth wer auf Klatschen ausgeht, und mit dem Plaudermaul laß dich nicht ein.* Anders Lth. (wie Hitz.): *Sey unverworren mit dem der heimlichkeit offenbart, Vnd mit dem Verleumbder, vnd mit dem falschen* (besser: schwatzhaften) *Maul*, so daß הַ und die Warnung auf den dreifach Beschriebenen geht, was auch Kimchi, Imman. u. A. wenigstens zur Wahl stellen. Aber in Zusammenhalt mit 11, 13 hat 19^a als Urtheil zu gelten welches die

Warnung in sich schließt, einem Klatschigen nichts anzuvertrauen was verschwiegen werden soll. Schreibe בְּיָלָה אֶדִּיר, wie es sich in Codd. und alten Ausgg. findet, mit *Munach* der *penultima*, auf die der Ton zurückgegangen (נסג אחור) und dagessirtem ס nach der Regel des דְּחִיק (welche Ges. §. 20, 2^a unzureichend erörtert ist), ganz so wie בְּיָלָה 15, 32. In 19^b übers. Venet. nach der 1. Wortdeutung bei Kimchi: τῷ ἀπαταῶντι τοῖς χεῖλεσι dem welcher beschwätzt und bethört, indem er so Theodotions τῷ ἀπατῶντι τὰ χεῖλη αὐτοῦ verbessert. Aber פָּתָה bed. ja Job 5, 2 vgl. Hos. 7, 11 nicht den Bethörenden, sondern den Bethörten, den welchen Andere beschwätzen (AE: שִׁפְחוּהוּ אַחֲרָיו), wozu hier שִׁפְחוּי nicht paßt. Nun heißt aber der leicht zu Bethörende פָּתָה als für Beeinflussung Offener (Empfänglicher) *patens*, und wenn dieses Particip wie hier transitiv gebraucht ist und wegen des dabei stehenden Obj. שִׁפְחוּי unmöglich s. v. a. פָּתָה sein kann, wogegen auch der so eben notirte Sprachgebrauch ist, so bed. es eben *patefaciens* oder *dilatans* (vgl. הִפְתָּה Gen. 9, 27, targ. אִפְתִּי = הִרְחִיב) und stellt sich also als Synonym zu פִּשֵּׁק 13, 3., es heißt so einer der das Maul nicht zuthut, der das Maul nicht halten kann, der immer drauf los schwätzt und ebendeshalb weil er nichts bei sich behalten kann ein gefährlicher Kamerad ist. Die Complutensis übers. richtig: μετὰ πλατύνοντος τὰ ἐαυτοῦ μὴ μίχθητι χεῖλη.

Die folg. Gruppe beginnt, indem wieder einmal die Abzweckung dieses älteren Spruchbuchs hervortritt, mit einer Einschärfung des vierten Gebots v. 20: *Wer seinem Vater und seiner Mutter flucht, daß Leuchte erlischt in Mitternachtsdunkel.* Das göttliche Gesetz dictirt Ex. 21, 17. Lev. 20, 9 einem solchen den Tod. Aber der Spruch meint nicht diese criminalgerichtliche Strafe, welche nur selten zum Vollzug gekommen sein mag, sondern des Ende mit Schrecken, welches kraft der in der Geschichte waltenden Gerechtigkeit Gottes das Leben eines solchen Rabensohnes (30, 17) nimmt. An sich schon gilt von den Gottlosen daß ihre Leuchte erlischt 13, 9., es ist mit allem was ihr Leben lichtete d. i. beglückte und verschönte plötzlich aus, der aber welcher Vater und Mutter bis zur Verfluchung misachtet (קִלַּץ קָלַל) *levem esse*, synon. הִקְלָה Dt. 27, 16), wird sich, indem seine Leuchte erlöscht, von mitternächtlicher Finsternis (Symm. σκότομῆνῃ mondloser Nacht) umfungen sehen, nicht: der wird gerade in der größten Noth sich vom göttlichen Schutz verlassen sehen (Fl.), denn richtig Jansen: *Lux et lucerna in scripturis et vitae claritatem et posteritatem et prosperitatem significat.* Augapfel אֵישׁוֹן der Finsternis (s. 7, 9) ist solche welche das Centrum oder die Centralisation aller Finsternis bildet. Der Syr. gibt es richtig durch *bobtho* Pupille wieder, das Targ. aber behält אֵישׁוֹן des *Keri* bei und setzt es in aramäisches אֵישׁוֹן um. Dieses אֵישׁוֹן hält Raschi für einen Infm., Parchon für ein Particip n. d. F. אֵישׁוֹן, es kann aber auch infinitivisches Subst. n. d. F. אֵישׁוֹן sein und ist gewiß nichts anderes als das verkürzte und vocalisch verdunkelte אֵישׁוֹן. Denn das talm. אֵישׁוֹן hart s. gibt keinen passenden Begriff, und ebendasselbe gilt von dem אֵישׁוֹן Zeiten Lev. 15, 25 des jerus. Targums;

indes stellt dieses als flectirtes אִישׁוֹן (= עֵת) gleiche Verkürzung und gleichen Uebergang des *o* in *u* dar. Auch ein V. אִשׁוֹן schwarz, dunkel s. ist unerweislich; der Verf. des Aruch deutet אִשׁוֹנָא Bereschith Rabba c. 33 mit Bezug auf unsere Stelle von einer dunklen Badekammer, aber nur versuchsweise, und אִישׁוֹן wird dort als Targum von אֵל Gen. 19, 8 angeführt, was der uns vorliegende Text nicht bestätigt. אִישׁוֹן bed. das Männchen (im Auge) und weder das Schwarze (Buxtorf u. A.) noch den Kraft- und Kernpunkt (Levy) des Auges.¹ v. 21: *Ein Erbe, welches Anfangs in Hast erlangt ist, deß Ende wird nicht gesegnet sein.* Das Partic. מְבַהֵל könnte nach Sach. 11, 8 vgl. כְּסֵלִי nauseans „verabscheut“ bed., aber das gibt hier keinen Sinn; eher würde es nach dem arab.

بَخِيلٌ geizig s. „ergeizt, erknickert“ bedeuten können, wozu aber weder

נִחְלָה Erbe noch, da der Geiz eine chronische Krankheit ist, בְּרָאשׁוֹנָה paßt. Dagegen befriedigt das Keri מְבַהֵלָה vollkommen: sowol sprachlich (s. 28, 22 vgl. 13, 11) als sachlich, denn, wie Hitz. überzeugend bem., von einer Erbschaft, in deren Besitz sich einer gesetzt, bevor sie von Rechts wegen fällig geworden, wird hinter v. 20 sehr passend die Rede; einem Sohne wie Jener mögen die Eltern zu lange leben, und so treibt er sie mit Gewalt aus dem Besitze (vgl. 19, 26), aber auf solchem Gute ruht kein Segen. Da das Pi. בִּהַל beeilen bedeuten kann Est. 2, 9., so kann auch מְבַהֵל sowol beeilt = eifertig Est. 8, 14 als eilig beschafft, erhasst bed. Sämtliche alte Uebers. halten sich an das Keri; die Aramäer geben es treffend durch מְסַרְהָא v. מְסַרְהָב überstürzt, und Lth. wie Hier.: *haeredilas ad quam festinatur.* v. 22: *Sprich nicht: Ich will Böses vergelten, hoffe auf Jahve, so wird er dir helfen.* Der Mensch soll überh. gegen seinen Nächsten nach dem Gesetze der Liebe handeln, und nicht nach dem *jus talionis* 24, 29; er soll nicht nur, indem er Gutes mit Bösem vergilt (16, 13. Ps. 7, 5^a. 35, 12), dieses Vergeltungsrecht nicht übertreten, sondern soll es überbieten, indem er auch Böses nicht mit Bösem vergilt (s. über שָׁלַם und Synon. zu 17, 13), und das ist was dieser Spruch meint, denn 22^b setzt erlittenes Unrecht voraus, welches Rachlust erregen könnte. Er sagt aber nicht, daß der Mensch die Rache Gotte anheimstellen solle, sondern über Röm. 12, 17—19 hinaus an 1 P. 3, 9 sich annähernd, daß er mit Verzicht auf alle Selbsthilfe seine Errettung aus der Noth, in die man ihn gestürzt, und seine Ehrenrettung Gotte befehlen soll, indem die Verheißung beigefügt wird, nicht daß dieser ihn rächen, sondern daß dieser ihm helfen wird. Der Jussiv יִרְשֵׁעַ (schreib יִרְשָׁע nach Metheg-Setzung §. 42 mit Gaja als רִשְׁמָה beim י, um dem auslautenden Guttural distincte Aussprache zu sichern) besagt folgesätzlich wie z. B. 2 K. 5, 10 was dann geschehen wird (Hier. Lth. Hitz.), wenn man Gott walten läßt (Ges. §. 128, 2^c); syntaktisch gleich möglich ist die zwecksätzliche Fassung: daß er dir helfe (LXX Ew.), aber als Verheißung gefaßt sind die Worte dem Geiste des Spruchs

1) s. Fleischer zu Levy's Chald. WB. 1, 419.

noch angemessener und runden ihn nachdrücklicher ab. v. 23: *Ein Greuel Jahve's ist zweierlei Gewicht, und betrügerische Wagschalen sind nicht gut.* Variante zu v. 10. 11, 1. Das Präd. לֹא-טוֹב (17, 26. 18, 5. 19, 2) ist neutr. gedacht: sie sind nicht Gutes, vielmehr Schlechtes und Verderbliches, indem der Betrüger nur scheinbar empor-, in Wirklichkeit aber herunterkommt. v. 24: *Von Jahve hängen ab des Mannes Schritte, und der Mensch — wie verstände der seinen Weg?* Z. 1 ist aus Ps. 37, 23., aber dort, wo der Satz das verbale Präd. בִּרְכָה hat, ist der Sinn der daß es Gottes Gnadenbeistand ist, vermöge dessen ein Mann gewisse Schritte mit seinen Füßen thut, während wir hier eine Variation des „der Mensch denkt, Gott lenkt“ 16, 9. Jer. 10, 23 vor uns haben, indem מִי wie 2 S. 3, 37. Ps. 118, 23 Gott im Allgem. als Bedingenden, als letzte Ursache bez. Der Mensch ist zwar frei, sich hierhin oder dorthin zu wenden, sich für so oder so geartetes und gerichtetes Handeln zu entscheiden, und ist ebendeshalb auch dafür verantwortlich; aber die bei allen seinen Schritten als Möglichkeits- und Bestimmungsgründe mitwirkenden Verhältnisse sind Gottes Veranstaltung und Fügung, und vollends außer des Menschen Macht liegen die Folgen, die sich an seine Schritte knüpfen und daraus hervorgehen — jeder seiner Schritte ist ein Glied einer Kette, welche er weder nach rückwärts noch nach vorwärts übersieht, wogegen Gottes Wissen Anfang Mittel und Ende umfaßt und Gottes geschichtsgestaltende Weisheit auch alle menschliche Freithätigkeit seinem Weltplan dienstbar macht. Vom Menschen gilt die zu verneinende Frage: was d. i. wie sollte er verstehen seinen Weg? מִי ist wie z. B. Ex. 10, 26. Iob 9, 2. 19, 28. Acc. und schwankt zwischen der Function eines regierten Acc.: was versteht er . . (Iob 11, 8) und, da מִי sich in מִי ein bestimmtes Accusativ-Obj. gibt, eines adverbialen: wie d. i. wie so wenig, wie sogar nicht, denn es ist das מִי der negativen Frage, welches in לוֹ geradezu Verneinungswort geworden ist. Des Menschen Weg ist sein Lebensgang. Diesen versteht er diesseits nur relativ, die eigentliche Enträthselung bleibt der Zukunft aufbehalten. v. 25: *Ein Fallstrick des Menschen ist herauszuplatzen mit „Heilig!“ und erst hinter Gelübden drein zu überlegen.* Man hats auch mit zwei andern Erklärungen von 25^a versucht: Fallstrick des Menschen verschlingt d. i. richtet zu Grunde das Heilige, aber dann müßte מוֹשֵׁשׁ אֶרֶץ statt Ausdruck eines Erleidens Ausdruck eines Thuns sein, was unmöglich. Ebendas gilt gegen die Erkl.: Fallstrick des Menschen verschlingt d. i. verspeist Heiliges, welches als solches dem gemeinen Nießbrauch entzogen ist. Hier. mit seinem *devotare sanctos*, Lth. mit seinem *das Heilige lestern* gibt dem מוֹשֵׁשׁ = מוֹשֵׁשׁ eine Wendung, welche sich ins Willkürliche verliert. Mit der Bed. καταπλε-ται (Aq. Venet.) ist sonach nichts anzufangen. Also wird מוֹשֵׁשׁ verkürztes Fut. von מוֹשֵׁשׁ (aus מוֹשֵׁשׁ) oder מוֹשֵׁשׁ (aus מוֹשֵׁשׁ) Iob 6, 3 = לֵא temere loqui (*proloqui*) sein und מוֹשֵׁשׁ (nach Hitz.: Weihung, was gegen den Sprachgebrauch) ist wie מוֹשֵׁשׁ Mr. 7, 11 der Ausruf, mit welchem einer plötzlich herausplatzt, damit meinend daß dies oder jenes seines Besitztums fortan nicht mehr ihm gehören, sondern Gotte geweiht und also

an den Tempel abgeliefert werden soll. Ein solches unvermitteltes Geloben und dem gethanen Gelübde nachhinkendes Ueberlegen ist ein Fallstrick für den Menschen, indem er etwa zur Einsicht kommt, daß er sich durch die angelobte Besitztenthäußerung über Gebühr geschädigt hat, oder auch daß die Erfüllung mit Schwierigkeiten verknüpft und vielleicht auch für Andere, über die ihm die Verfügung nicht freisteht, von schlimmen Folgen ist, oder auch indem sich die Reue seiner bemächtigt und ihn zum Gelübdebruch drängt. LXX trifft den wahren Sinn des Spruches mit seltenem Glücke: *Ἅγις ἀνδρὶ ταχύ τι τῶν ἰδίων ἀγιάσαι, μετὰ δὲ τὸ εὐχασθαι μετανοεῖν γίνεται.* יְהִיִּים ist Plur. der Kategorie (vgl. 16^b *Chethib*) und בִּקֵּר bed. wie 2 K. 16, 15., arab. بَقَّرَ *examinare, inquirere* der Prüfung unterziehen, näml. ob er Gelübde wie dieses halten solle und dürfe, oder ob er sich nicht viell. davon lossagen könne oder müsse (Fl.). Syntaktisch angesehen ist 25^a so schwierig, daß Brth. mit Ew. יָלַע punktiert, aber dieses Subst. müßte von einem V. יָלַע gebildet sein (vgl. Hab. 3, 13) und dieses würde nach יָלַע „gieren“ bed., was hier

nicht paßt. Die Punctuation faßt יָלַע als 3 *fut.* Was die Ausleger hier von doppeltem Accent des Wortes sagen, beruht auf Unkenntnis: die correkte Punctuation ist יָלַע mit *Gaja* beim י, um dem auslautenden Guttural mehr Halt für die Aussprache zu geben. Der Spruchdichter scheint: „Ein Fallstrick des Menschen“ wie ein Rubrum voranzustellen und fährt dann beschreibend fort: er ruft jählings aus „Heilig!“ und nach dem Geloben geht er daran zu überlegen. Richtig Fl. *post vota inquisiturus est (in ea)* = יִהְיֶה לְבִקֵּר, s. zu Hab. 1, 17., welche Stelle auch Hitz. als syntaktisch nächstverwandt vergleicht. v. 26: *Auseinander stiebt Gottlose ein weiser König, und führt über sie das Rad hin.* Variante zu 20, 8., hier aber mit Verfolgung des Bildes vom Worfeln. Denn אִיפֶן neben מִזְרָה ist ohne Zweifel das Rad des Dreschwagens מִזְרָה Jes. 28, 27 f. und also will bei מִזְרָה an die Worfegabel מִזְרָה gedacht sein, s. ihre Beschreibung nebst der der Worfeschaufel רִתֵּה in Wetzsteins Excurs zu Jesaia S. 707 ff. An die strafrichterliche Execution des Räderns, welche nur als grausame Kriegssitte vorkommt (z. B. Am. 1, 3), ist nicht zu denken. Es ist nur gemeint, daß der weise König durch scharfe und strenge Procedur die Gottlosen ausscheidet und zugleich ihrem verdienten Geschicke preisgibt wie der mit der Worfeschaufel Arbeitende die Spreu dem Winde. Die meisten Alten denken bei אִיפֶן (v. אִיפֶן *vertere*) an die metaphorische Bed.: Wendung *τρόπος* (so auch Loewenst.: er verfährt mit ihnen nach Gebühr), oder an das Glücksrad mit Bezug auf die Constellation der Gestirne, also an Misgeschicke (Imman. Meiri); jedoch sind schon Arama Oetinger u. A. auf richtigem Wege.

Mit einem Spruche von einer Leuchte welche erlischt begann v. 20 eine Gruppe; den jetzt folgenden Spruch von einer Gottesleuchte nehmen wir als Anzeichen des Beginns einer neuen. v. 27: *Eine Leuchte Jahve's ist die Geistseele des Menschen, durchspähend alle Kammern des Innern.* Wenn die alttest. Sprache ein besonderes Wort hat, um den selbstbewußten personbildenden Menscheng Geist im Unterschiede

von dem Thiergeiste zu bez., so ist dies sprachgebrauchsgemäß, wie schon Reuchlin in Anschluß an Abenezra bemerkt, נִשְׁמָה; er heißt so als unmittelbar von Gott dem Leibesgebilde eingebauchtes Lebensprincip נִשְׁמָה חַיִּים (s. zu Gen. 2, 7. 7, 22). In der That würde sich das was hier von dem Menschengeniste gesagt wird nicht von dem Thiergeiste sagen lassen: es ist „das Geheimnis des Selbstbewußtsein, welches hier in sinnvollem Bilde dargestellt wird“ (Elster). Der Spruch sagt absichtlich nicht נִפְשׁ, denn diese ist nicht die Macht des Selbstbewußtseins im Menschen, sondern das Medium des Leibeslebens, sie verhält sich secundär zu der נִשְׁמָה (רוּחַ), weshalb נִשְׁמָה חַיִּים (רוּחַ) gesagt wird, נִפְשׁ aber unerhört ist. Hitz. ist im Irrtum wenn er an u. St. unter נִשְׁמָה die Seele im Untersch. vom Geiste versteht und sich dafür auf einen Ausspruch in der Kosmographie Kazwini's beruft: „Die Seele (النفس) ist wie die Lampe welche kreist in den Räumlichkeiten des Hauses“; auch hier ist *en-nefs* der selbstbewußte Geist, denn die philosophisch bestimmte arabische und nachbiblisch hebräische Terminologie kehrt den biblischen Sprachgebrauch um und nennt die vernünftige Seele נִפְשׁ und die animalische dagegen נִשְׁמָה, רוּחַ, נִשְׁמָה (Psychol. S. 154).

הַנֶּפֶשׁ ist das Particip zu הִנֵּפֵשׁ Zef. 1, 12 ohne Unterschied des *Kal* und *Pi*. Ueber חֲדָרֵי-בֶטֶן LXX ταμεία κοιλίας s. zu 18, 8 (S. 294): בֶּטֶן heißt das Innere (בֶּטֶן ausgetieft s.) des Leibes und überhaupt der Persönlichkeit, vgl. بَاطِنُ الرُّوحِ das Geistesinnere und dazu 22, 18., wo-

nach Fl. erkl.: „Eine Leuchte Jahve's d. h. ein von Gott selbst dem Menschen verliehenes Mittel, auch die im Geiste Anderer tief verborgenen Geheimnisse zu erforschen.“ Aber die Leuchte, die Gott im Menschen angezündet, hat doch den nächsten Bereich der Lichtung, die von ihr ausgeht, am Wesensbestande des Menschen selbst — der Geist faßt alles was zur Natur des Menschen gehört in die Einheit des Selbstbewußtseins zusammen, aber noch mehr: er macht es zum Gegenstande seiner Reflexion, er durchdringt es forschend und sucht es in sein Wissen aufzunehmen und weiß sich die Aufgabe gestellt, es mit seiner Macht zu beherrschen. Der Spruch läßt sich auch unmittelbar ethisch verstehen: der Geist ist es, welcher das Innere bis in seine vielen geheimen Winkel und Falten mit seinem Selbstprüfungs- und Selbsterkenntnislichte durchdringt — er ist nach Mt. 6, 22 f. das innere Licht, das innere Auge, der Mensch wird sich sowol seiner sittlichen als natürlichen Beschaffenheit nach im Lichte des Geistes offenbar, τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου — sagt Paulus 1 Cor. 2, 11 — εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ. Auf Anlaß dieses salomonischen Spruchs ist der siebenarmige Leuchter ein altes Symbol der Seele z. B. auf den jüdischen Grabdenkmälern der römischen *via Portuensis*. Unsere Texte bieten die לֶחֶם יְהוָה; aber der Talmud *Pesachim* 7^b 8^a, die *Pesikta* in Abschn. VIII, der Midrasch *Othioth de-Rabbi Akiba* im Buchstaben נ, Alphasi (ר"ה) zu *Pesachim* und Andere lesen נֶפֶשׁ יְהוָה, und nach dieser LA übersetzt das Targum, während der

Syrer und die andern alten Versionen „Herr“ (Venet. ὄντοτης) übersetzen und also יהוה vor sich hatten. v. 28: *Lieb' und Treue schirmen den König, und er stützt durch Liebe seinen Thron.* Wir haben im Deutschen für רַחֲמֵי וְאֵמֶת kein genau sich damit deckendes Wortpaar; wo es von Gott gesagt wird, übers. wir: Gnade und Wahrheit z. B. Ps. 40, 12 (רַחֲמֵי); wo von Menschen: Liebe und Treue 16, 6 und da wo zweiseitig von den zwei göttlichen und gottesbildlichen Mächten: Huld und Treue 3, 3. Liebe und Treue sind wie die zwei guten Geister, die einen König schirmen. Wenn es anderwärts heißt, daß der Königsthron במשפט וצדקה gestützt wird Jes. 9, 6., so hören wir hier andererseits, daß die rauhe Schale richterlichen Waltens die Liebe zum Kerne haben muß: er hat nicht blos, wie die spätere Sprache sagt, nach der Linie des Rechts שִׁוְיַת הַדִּין zu handeln, sondern מְשִׁוְיַת הַדִּין d. h. so daß sein Handeln innerhalb dieser äußeren Peripherie aus dem centralen Motiv der Liebe hervorgeht. In diesem Sinne tituliren wir die Könige nicht allein „Großmächtigster“, sondern zugleich „Allergnädigster“, denn der König kann und soll vor andern Menschen Gnade üben, die Tugenden der Herablassung befestigen seinen Thron mehr noch als die Machterweise der Erhabenheit. v. 29: *Der Jünglinge Zier ist ihre Kraft, und der Alten Schmuck ist Greisenhaar.* Der Jüngling hat den Namen בְּחֹרֶר (versch. von בְּחֹרֶר auserwählt) von der Reife (Stammwort בָּחַר verw. בכר בָּכָר wov. mischnisch בְּגִרְתָּ Mannbarkeit im Untersch. von נְגִרְתָּ), in die er aus der Blüthe des Knabenalters heraus eingetreten ist, und der Greis heißt זָקֵן זָקֵן, wie schon Schultens lehrt, *a mento pendulo* vom herabhängenden Kinn (זָקֵן זָקֵן Kinn, Kinnbart). In der Fülle frischer unvergeudeter Kraft zu stehen gereicht dem Jünglinge als solchem zur Zier (תְּפִאֲרָתוֹ vgl. פְּאִירוֹ blühende Gesichtsfarbe), wogegen dem Greise, der seine Kraft im Dienste seines Berufes oder, wie 16, 31 gesagt wird, בְּרִיָּה צָדָקָה verzehrt hat, das Grauhaar (יְרִיבָה von mittelvocaligem שָׁב שָׁב *canescere* mit inlautendem *i*) ein ehrwürdiges Ansehn gibt (הָדָר v. הָדָר *turgidum, amplum esse*, s. zu Jes. 63, 1). v. 30: *Einschneidende Wunden scheuern Böses weg und treffen die Tiefen des Innern.* Die zwei Wundennamen 30^a stehen (wonach auch accentuirt ist) in *st. constr.*; חֲבִירָה (v. חֲבִירָה streifeln, gestreift s.) ist eig. der Streif, die Strieme, wird aber hier durch das beigefügte פָּצַע (v. פָּצַע spalten, aufreißen) über den Begriff der Streifwunde hinaus gesteigert: das Fleisch aufreißende, in das Fleisch einreißende Hiebe. Das Präd. lautet nach dem *Kerî* תְּמָרוֹק, aber dieses Subst., welches vom B. Esther her bekannt war, wo es die Herrichtung des Weibes für das Harem bed. (wonach z. B. Ahron b. Joseph erkl.: להם יפה שחוא כמו תמרוק לנשים), ist syntaktisch hart und kaum urspünglich. Denn erklärt man wie Kimchi: Wunden tiefen Einschnitts finden ihre Reinigung (Wiederherstellung) durch Uebles d. i. wehe thuende Mittel (wonach viell. Venet.: μώλωπες τραύματος λάμπουσιν ἐν κακῷ), so ließe sich תְּמָרוֹק mit

zurückweisendem Fürwort erwarten. Aber auch die Deutung des בָּרַע von schmerzhaften Heilmitteln ist herbeigezwungen; das Nächstliegende ist doch, רַע von Bösem zu verstehen. Uebersetzt man aber bei diesem Wortverstande: *Vibices plagarum sunt lustratio quae adhibetur malo* (Fl.), so sieht man nicht ein, weshalb בָּרַע und nicht lieber genitivisch רַע gesagt ist; denn man sagt doch nicht „Abreibung an etwas“, sondern „Abreibung einer Sache“. Liest man aber nach dem *Chethîb* חֶתִּיב, so legt sich syntaktisch alles zurecht, denn 1) daß es nicht רַעֲמִיקִי oder gar חֶתִּיבָה heißt, geschieht nach bekannter Regel Ges. §. 146, 3 und 2) daß חֶתִּיב nicht geradezu mit Accusativobj., sondern mit בַּ verbunden ist, hat in בַּ חֶתִּיבָה Jer. 42, 20 בַּ חֲשִׁירִשׁ Job 31, 12 u. dgl. seine Analogie und übrigens in der metaphorischen Wendung des Abreibens seinen besondern Grund. So sagt man z. B. syr. ܐܬܬܐܝܬܐ von äußerer Irreleitung, aber mit ܕ von sittlicher Verführung (Ew. §. 217, 2 g. E.) und arab. أشاد von Aufrichtung eines Gebäudes, aber mit ب z. B. بذكره von geistiger Aufrichtung eines Ehrendenkmal (Ehrengedächtnisses) — es ist das sogen. *با البجاز* (*Bâ* der Metapher), s. de Sacy *Chrest. arabe* 1, 397. Das V. מָרַק bed. talmudisch auch „rein abmachen“ (eine Metapher des *abstergere*, wie nach einer andern Seite hin مرق entwischen¹⁾), und jene Bed. wird *Schabbath* 33^a für die Deutung obigen Spruchs verwerthet: Striemen und Wunden trägt Fertigmachung für Böses davon und Schmerzen des tiefsten Leibesinnern, was durch רִיוּקָן (eine in verschiedenen Gestalten auftretende Krankheit, vgl. „Drachenschuß“ als Nomen einer Thierkrankheit) erklärt wird. Aber gesetzt auch daß das biblische מָרַק diese Wendung der Grundbed. zuließe, bleibt dabei das בַּ unbegreiflich, man sagt לְעֵבֶרָה מָרַק sich für eine Uebertretung (Sünde der Ausschweifung) fertig machen, nicht בְּעֵבֶרָה. Man hat also bei der Grundbed. zu verbleiben und den Spruch *Berachoth* 5^a יסריין ממרקין כל עוונותיו של אדם (Leidensschickungen spülen alle Verschuldungen des Menschen hinweg) zu vergleichen. Unser Spruch meint aber, zunächst wenigstens, nicht Wunden welche Gott, sondern welche menschliche erzieherische Strenge dem Menschen schlägt: Tief einschneidende Hiebe d. i. strenge Züchtigung leistet Abreibung am Bösen d. i. reibt, spült, fegt es fort. Es wäre nun möglich, daß in 30^b der Subjektbegriff permutativ sich fortsetzte: *et verbera penetratum corporis* (so Venet.: *αλληλαί τῶν ταπεινῶν τοῦ βασανός*) i. e. *quorum vis ad intimos corporis et animi recessus penetrat* (Fl.). Aber das ist schleppend und auch kommt חֶרֶי-בָּטֵן (wie v. 27. 18, 8) als Bez. der Tiefe, bis zu welcher strenge körperliche Züchtigung eindringt, nicht zu seinem Rechte. Entw. ist יַמְבִּיתִּים Particip: und zwar als treffende (*ferientes*) die Kammern des Innern, oder חֶרֶי-בָּטֵן ist mit nachwirkendem בַּ oder auch unmittelbar zweites Obj. des zu ergänzenden חֶמְרִיק וְשִׁלְגָה

1) s. Dozy, *Lettre à M. Fleischer* (1871) p. 198 s.

(reiben ab, säubern, läutern) das Inwendigste. Auch Hier. und Trg. ergänzen כ, aber irrig als Ortsbez.: *in secretioribus ventris*, verhältnismäßig besser LXX und Syr.: *εἰς ταμεία κοιλίας*. Lth. trifft wenigstens den Sinn, indem er frei übers.: *Man mus dem Bösen wehren mit harter straffe, Vnd mit ernsten schlegen die man fület*. Von Hitzigs und Ewalds Verbesserungsversuchen nehmen wir Umgang. Die Gruppe schließt nun mit einem Königsspruch wie die vorige XXI, 1: *Wasserbächen gleicht ein Königshertz in Jahve's Hand, wohin immer er will leitet er es*. Bach und Kanal (Quinta: ὕδαργοί) heißen beide מַבְיָא oder מַבְיָא Iob 20, 17., arab. قَلَج (v. מַבְיָא spalten, wonach A. S. Th. δια-

ρέσεις, Venet. *διανομαί*, Hier. *divisiones*); der *Jákút* gibt die Worterklärung: „*falağ* heißt jedes fließende Wasser, bes. der Bach einer Quelle, und jeder Kanal, den man aus einer Quelle auf der Oberfläche der Erde hinleitet.“ Solche Wasserbäche sind eines Königs Herz, d. h. solchen gleicht es, in Jahve's Hand; 1^b enthält den Vergleichspunkt: er neigt es, gibt ihm die Richtung (הָפֵסָה Causativ v. נָפַסָה Num. 21, 15) auf was immer er will (הָפֵסָה selbst bez. das Wollen als Beugung und Neigung, näml. des Willens, s. zu 18, 2). Mit Recht findet es Hitz. nicht zufällig daß gerade Wasserbäche zur Versinnbildung der Lenksamkeit und Lenkung gewählt sind. Bei Jesaia 32, 2 werden die Fürsten Juda's im Hinblick auf das durch die assyrischen Kriegsdrangsale ausgesogene Land mit „Wasserbächen in Trocknis“ verglichen; der Spruch hat bes. vom Herzen ausgehende Hulderweise im Sinne, wie 16, 15 des Königs Huld einer in wolthätigem Regen sich entladenden Spätregenwolke und 19, 12 dem die Pflanze erfrischenden Thau verglichen wird. Aber das eigentliche Dritte der Vergleichung ist hier doch dies daß das Herz des Königs, so hochhin entzogen und so unberechenbar er seinen Unterthanen sein mag, doch Einen über sich hat, durch den es nach verborgenen Anlässen z. B. dem Gebete eines Bedrängten beliebig gelenkt wird, denn zwar ist der Mensch frei, aber er handelt unter dem Einfluß gottgefügter Umstände und göttlicher Heilswirkungen, und wenn er der Leitung Gottes widerstrebt, so kommt doch bei seinem Handeln nichts Anderes heraus, als was der Allwissende, der durch nichts überrascht wird, dem Weltplane seines Heilswillens dienstbar macht. Richtig der Midrasch: Gott gibt der Welt gute oder schlechte Könige, je nachdem er ihr wolthun oder sie strafen will; alle Entschlüsse die aus des Königs Mund hervorgehn kommen לְבַחֲהוּא d. i. ihrem obersten Anfang, ihrem letzten Grunde nach von dem Heiligen gebenedeit sei Er.

Die nächste Gruppe erstreckt sich von v. 2 bis v. 8, wo sie ähnlich schließt wie sie begonnen. v. 2: *Jeglicher Weg des Mannes ist gerad in seinen Augen, aber Wäger der Herzen ist Jahve*. Gleicher Spruch mit 16, 2 (wo מִדְּרַבִּי für מִדְּרַבָּה, וְשֵׁר für וְשֵׁר, וְהַחֲמִידָה für וְהַחֲמִידָה). Prüfer בִּיחַן der Herzen hieß Gott auch 17, 3 wie hier Wäger בִּיחַן. Der Spruch ermahnt indirekt zu steter Selbstprüfung nach der objektiven Norm des geoffenbarten Gotteswillens und warnt vor der Selbstgefälligkeit des Narren, von welchem 12, 15 sagt was Trimberg im Renner: *der wone wont*

allen toren bi, daz ir leben daz beste si, und vor dem Selbstbetrug, welcher den Weg des Todes geht und den Weg des Lebens zu gehn wähnt 14, 12 (16, 25). v. 3: *Gerechtigkeit üben und Recht hat bei Jahve den Vorzug vor Opfer*. Wie sehr diese Entwerthung der Werke des ceremoniellen Cultus gegen die Werke sittlicher Pflichterfüllung im Geiste der Chokma ist, haben wir S. 34 f. gezeigt, vgl. auch zu 15, 8. Ebenso spricht sich auch die Prophetie aus z. B. Hosea 6, 7 חֶסֶד חֶפְצָהּ וְלֹא-זֶבַח, wonach auch hier (vgl. 20, 8^b mit Jes. 9, 6) Bethätigung von צִדְקָה וּמִשְׁפָּט (Wortfolge wie Gen. 18, 19. Ps. 33, 5., sonst וּמִשְׁפָּט וְצִדְקָה) nicht gesetzliche Rigorosität, sondern Inswerksetzung des *justum et aequum* oder vielmehr des *aequum et bonum*, also im Grunde ein Handeln aus dem Princip der Liebe bez. Der Infl. צִדְקָה (wie קִנְיָה 16, 16) findet sich dreimal (hier und Gen. 50, 20. Ps. 101, 3), einmal צִדְקָה geschrieben (Gen. 31, 18), wie auch im *inf. abs.* die Schreibungen צִדְקָה und צִדְקָה wechseln (s. Norzi zu Jer. 22, 4); einmal findet sich sogar im *status conjunctus* צִדְקָה für צִדְקָה Ex. 18, 18. v. 4: *Hoffart der Augen und Aufgeblasenheit des Herzens — der Gottlosen Wirthschaft ist Sünde*. Wenn נֵר in der Bed. Leuchte einen befriedigenden Sinn gäbe, so würde man sich auf 1 K. 11, 36 u. Parall. (vgl. 2 S. 21, 17) berufen können, wo נֵר die Leuchte zu bedeuten scheint, in welcher Bed. es einmal נֵר (wie נֵר) geschrieben wird 2 S. 22, 29., oder man könnte, da נֵר = נֵר (Grundform *navir* Leuchtendes) weder im Hebr. noch im Syr. bis jetzt sicher erwiesen ist, נֵר statt נֵר punktiren, wonach die Griechen, Aramäer und Lth. mit Hier. übersetzen. Aber von der Leuchte der Gottlosen lesen wir 13, 9 und anderwärts daß sie erlösche — man müßte hier unter נֵר das strahlende Glück (Brth. u. A.) oder den „gleich einem hellen Lichte flammenden und flackernden hoffärtigen Sinn“ (Zöckl.) der Gottlosen verstehen, was gegen den sonstigen Gebrauch der Metapher, welcher über gedeihlichen Bestand nicht hinausführt. Man wird es also mit einer andern Bed. von נֵר versuchen müssen, aber nicht mit der Bed. Joch, denn diese ist nicht hebräisch, sondern aramäisch-arabisch und der Ged. den Lagarde damit gewinnt: „Uebermut und Hoffart, aber ihr Joch tragen die Gottlosen bei alle dem, näml. die Sünde“ sucht vergeblich hinter dem „bei alle dem“ das Auseinanderklaffen der zwei Verszeilen zu verstecken. Im Hebr. bed. נֵר das Leuchtende (Brennende) = Leuchte, נֵר das Leuchten (Brennen) = Feuer und נֵר 13, 23 v. נֵר aufackern (Trg. 1 S. 8, 12 לְמִנֵּר = לְמִנֵּר) den Neubruch d. i. den Aufbruch der Brache, das urbar gemachte Land, wonach Venet. wie Kimchi: νέωμα ἀσβεστών ἀμαρτία, was wie Ew. auch Elster auslegt: „Wo die Gesinnung frevelhaften Hochmuts, ungezügelter Stolz herrschend ist, da wird auch auf dem Acker der Thaten die erste Frucht Sünde sein; נֵר *novale*, der zum ersten Male bebaute Acker, bez. hier die ersten Früchte der Sünde.“ Aber warum gerade die ersten Früchte und nicht überhaupt die Früchte? Besser bleibt man beim Acker selbst stehen, welcher hier נֵר, nicht נֵר (oder wie einmal bei Jer. 39, 10 נֵר) heißt, weil sich mit diesem Worte mehr noch als mit שֵׂר die Vorstellung der landwirthschaftlichen Arbeit,

des durch Ausrodung oder durch Aufbrechen ein- oder mehrjähriger Brache gewonnenen urbaren Bodens, verbindet (vgl. *Pea* II, 1 נִיר, arab. *sikāk*, opp. בּוּר, arab. *būr* Brache, *Menachoth* 85^a שְׂדֵה מְנוּחוֹת frisch aufgebrochene Aecker, *Erachin* 29^b נִיר opp. הִקְרִיר brach liegen lassen), so daß נִיר רְשָׁעִים die Ackerwirthschaft und überh. die Wirthschaft d. i. das Walten und Treiben der Gottlosen bedeuten kann; נִיר ist hier ethische Metapher, aber nicht wie Hos. 10, 12. Jer. 4, 3., wo es einen neuen sittlichen Lebensanfang bed., sondern wie אָרַשׁ *arare* Iob 4, 8. Hos. 10, 13 vgl. oben zu 3, 29. נִיר ist nicht Adj. wie 28, 25. Ps. 101, 5., sondern Inf. wie הִסֵּר 10, 21 (s. dort), und demgemäß auch רִים nicht Adj. wie הִים oder Part. wie סָג, sondern Inf. wie Jes. 10, 12. Und הִטָּא is das Präd. des complexen Subj., welches aus רִים צִנְיָרִים Hochherabschauen der Augen, רִחַב־לֵב Weite des Herzens d. i. Maßlosigkeit des Selbstgefühls und dem in der Weise eines *asyndeton summativum* zusammenfassenden נִיר רְשָׁעִים besteht: Der Stolz des Blickes und das Sichbreitmachen des Herzens, kurz die ganze Wirthschaft der Gottlosen oder der ganze von ihnen bestellte Acker mit allem was darauf wächst ist Sünde. v. 5: *Des Fleißigen Trachten ist nur zum Vortheil, und alles Hasten nur zum Nachtheil* oder mit andern Worten und der hebr. Construction angemessener: Des Fleißigen Gedanken sind (gereichen) nur zu Gewinn, und jeder Hastende — nur zu Verlust ist es (dieses sein Hasten), s. zu 17, 21. In 10, 4 übers. Lth. *der Fleissigen hand*, hier *Die anschlege eins Endelichen* d. i. eines hurtig (22, 29 *endelich* = מְהִיר) dem Ende Zustrebenden. Dem Fleißigen entgegengehalten wird der אָץ sich Uebereilende, Lth. gut: *Wer aber all zu jach ist*. Ueberall sonst hat אָץ in den Sprüchen eine nähere Bestimmung bei sich, weshalb Hitz. אֵצֶר liest, was bedeuten soll: wer nur zusammenhält; aber אָץ neben הָרִץ ist vollkommen deutlich. Der Ged. ist der gleiche wie in „Eile mit Weile“ und in Goethe's „Wie das Gestirn Ohne Hast, Aber ohne Rast Drehe sich Jeder Um die eigne Last“, näml. des ihm obliegenden Berufes. Die Grundbed. von אָץ ist drängen (Ex. 5, 13), hier von ungeduldigem und unbesonnenem Ueberstürzen. Während auf der Seite des Fleißigen eitel Gewinn ist, bringt solches Hasten nur Nachtheil: die Ueberanstrengung schadet und die Arbeit wird Sorgfalt, Umsicht und Gründlichkeit vermissen lassen. Die Gegensätze מְהִיר und מְחִסֵּר kommen im Spruchbuch zu häufiger Verwendung 11, 24. 14, 23. 22, 16., wol zunächst Handelswörter (Fl.): Profit (Mehrung des Capitals durch Zinsen) opp. Verlust (des Capitals oder eines Theils desselben). v. 6: *Erwerb von Schätzen durch Lügen-Zunge ist verwehender Dunst solcher die den Tod suchen*. Man könnte allenfalls nach der freien Weise der gnomischen Gleichungen und Vergleichen הָבֵל נֶקֶה und מְבַקֵּשׁ-מוֹת als zwei gesonderte Prädicate ansehen: solcher Erwerb ist verwehender Hauch, so Erwerbende sind Suchende den Tod (Caspari, Beiträge zu Jes. S. 53). Aber es ist auch syntaktisch zulässig, מְבַקֵּשׁ-מוֹת als Genitiv zu fassen, denn solche Unterbrechungen des *st. constr.* wie hier durch נֶקֶה finden sich öfter z. B. Jes. 28, 1. 32, 13. 1 Chr. 9, 13., und daß ein Begriff trotz solcher Sperrung genitivisch gedacht sein

kann, ist aus dem Arabischen ersichtlich.¹ Aber der Text ist schwankend. Symm. Syr. Trg. Venet. Lth. geben die LA מִבְּקָשִׁי wieder, aber LXX Hier. lesen מִיִּקְשִׁי (vgl. 1 Tim. 6, 9), diese LA hatte auch Raschi vor sich (s. Norzi) und Kennikot fand sie in mehreren Codd. Bertheau bevorzugt sie, indem er übers.: . . ist flüchtiger Hauch, Netze des Todes; Ew. und Hitz. gehen weiter, indem sie nach LXX den ganzen Spruch in מָוֶה (בְּמִוְקָשִׁי אֶל-מִוְקָשִׁי הַכֵּל רָחַק מִפֶּלַע mit vorausgehendem פֶּלַע umcorrigen. Aber διαλεί der LXX ist falsche Lesung des נִדָּה, welche die Einschwärzung des ἐπὶ (παγίδας θανάτου) nach sich zog, ohne daß daraus zu schließen, daß diesem Uebers. אֶל-מִוְקָשִׁי oder לְמִוְקָשִׁי (Lagarde) vorlag, wogegen die ihnen wirklich vorgelegene LA מִוְקָשִׁי (Cappellus) allerdings vor מִבְּקָשִׁי den Vorzug verdient: der Erwerb wird erst in Ansehung des Erworbenen mit einem verwehenden (נִדָּה wie Jes. 42, 2) Hauche (wie z. B. Rauch Ps. 68, 3) und dann in Ansehung des Erwerbens selbst und seiner Folgen mit Fallstricken des Todes (13, 14. 14, 27) verglichen, denn in פֶּלַע (hier s. v. a. עֲשׂוּתָּהּ *acquisitio* Gen. 31, 1. Dt. 8, 17) liegen die Begriffe des Erwirkens und des Erwirkten oder Bewerkstelligten (s. zu 20, 11) ineinander. v. 7: *Der Gottlosen Gewaltthätigkeit zerzt sie nach, denn das Rechtsgemüße zu thun haben sie verweigert.* Das Verderben, das sie Andern bereiten, zerzt oder schleift sie fort in das Verderben, durch welches sich verderberisches Handeln bestraft; ihr eignes Thun wird ihr Henker (vgl. 1, 19), denn Ausübung des Rechts verweigernd haben sie sich selbst das Urtheil gesprochen und verfallen dem Gerichte. Richtig Hier. *detrahent* mit Aq. κατασπάσσει = *j'gurrēm* (wie Hab. 1, 15) v. גָּרַר, wogegen LXX falsch ἐπιξενωθήσεται v. גִּיר gasten, wohnen und Venet. wie Lth. sprachgebrauchswidrig: δεδιξεται (Fut. v. δεδίσσεσθαι schrecken) v. גִּיר grausen, sich fürchten, welches auch bei folgendem Acc. Dt. 32, 27 Intransitivum bleibt. Syr. Trg. frei: der Raub (Trg. רִבּוּיָא wol in der Bed.: Wucher) wird sie überkommen, näml. strafgerichtsweise. Im Arab. bed. (جَرَّ جَرِيرَةً) geradezu ein Verbrechen begehen, nicht wie Schult. erkl. *admittere crimen poenam trahens*, sondern *attrahere (arripere)* wie (جَنَى جُنَايَةً) *contrahere crimen*, indem das Verbrechen dort als gewaltthätige Anmaßung, hier als frevle Ansammlung gedacht ist. v. 8: *Vielgewunden ist der Weg eines schuldbelasteten Mannes, aber der Lautere — deß Thun ist gerade.* Mit Recht faßt die Accentuation הָרַךְ אִישׁ als Subj. zus. und הַפְּכָפְכָה als vorausgestelltes Präd.: der Dichter würde, wenn er „Ein Verkehrter des Weges (*quoad viam*)“ sagen wollte (Schult. Brth.), sich an הָרַךְ אִישׁ genügen lassen. Andererseits aber ist die Accentuation, deren

1) s. Friedr. Philippi, Status Constructus S. 17 Anm. 3 und vergleiche dazu solche Constructionen wie مَانِعٌ فَضْلَهُ الْمَكْتَحِجِ d. i. ein seine Wolthat Verweigernder des Dürftigen = einer der seine Wolthat dem Dürftigen verweigert.

zweites *Munach* transformirtes *Mugrasch* ist, schwerlich richtig indem sie ןזר als zweites Präd. faßt. Denn ןזר ist Adj. zu ארש. Wie הפכסך (synon. פתלחל, פתלחל) Hapaxlegomenon ist, so auch ןזר, welches s. v. a.

arab. موزور *crimine onustus* v. وزر *crimen committere*, eig. ein Ver-

brechen auf sich laden. Die Alten freilich haben von dieser Bed. keine Ahnung; LXX klaubt aus dem Spruche einen an Ps. 18, 27 erinnernden Ged. heraus, in welchem ןזר gar nicht zum Vorschein kommt; Syr. Trg. übers., als ob das ן von זר den Nachsatz einführe: der ist ein Barbar (*nuchrojo*), Lth.: *Der ist verkeret*; auch Hier. setzt sich über die Syntax hinweg: *Perversa via viri aliena est*; syntaktisch zulässig aber Venet. wie Kimchi und überhaupt die jüd. Ausl.: *διαστροφωτάτη ὁδὸς ἀνδρὸς καὶ ἀλλόκοτος*. Sogar Fl. verzichtet hier auf die Hülfe des Arabischen, indem er zwar übers.: *Tortuosa est via viri criminibus onusti, qui autem sancte vivit, is recte facit*, aber dazu bem.: „Jenes ןזר, mit Cappell. Schult. und Ges. so erklärt, würde freilich, arabischem

ןזר entsprechend, zunächst die Abstractbed. eines Verbalnomens von

ןזר haben¹; besser ist daher wol die alte Erklärung: *Tortuosa est via viri et deflectens* (scil. a recta linea, also devia est), wo dann das *viri* in der allgemeinen Bed. „mancher, der und jener“ zu nehmen ist; die genauere Bestimmung reflectirt sich erst aus dem ןזר des zweiten Satzes.“ Aber 1) bed. ןזר als Adj. fremdartig, man hätte dann eher פר (entartet, ausschweifend) zu erwarten, obgleich auch das nicht recht paßt, 2) geht

auch das Verbalnomen z. B. عدل in Substantiv- und Adjectivbed. (letzteres ohne Numerus- und Genus-Unterschied) über; 3) stellt sich ןזר der Adjectivbed. nach zu رحيب zu رحب, حكيم zu حكيم, wie وزير, mit der es die Abkunft von einem Stamme zuständlicher Bed. und den ethischen Sinn gemein hat. In 8^b ist ןזר richtig als Subj. des complexen Präd. accentuirt. ןזר ist der Lautere mit reinem Herzen und gutem Gewissen. Der Schuldbelastete (Lasterhafte) schlägt allerlei krumme Wege ein, um seiner Lust zu fröhnen und der Strafe zu entgehen, aber der Lautere bedarf keiner Schleichwege, er steht nicht unter dem Drucke der Sündenknechtschaft, dem Banne der Sündenschuld, seine Handlungsweise ist gerade, nach Gottes Willen und nicht nach schlauer Berechnung gerichtet. Schultens: *Integer vitae scelerisque purus non habet cur vacillet, cur titubet, cur sese contorqueat*. Die Wahl der Bezeichnung ןזר mag durch זר veranlaßt sein (Hitz.); der Ausdruck 8^b erinnert an 20, 11.

Die nun folg. Gruppe reicht bis v. 18, wo mit einer Variation ihres Initialverses eine neue beginnt. v. 9: *Besser zu sitzen auf eines Daches*

1) Von ٓزر gebildet lautet das n. act. ٓزر, ٓزر, ٓزر. Diesen drei Formen würde hebr. זר, זר, זר (זרה, זרה, זרה Gen. 46, 3) entsprechen.

Zinne, als ein zänkisch Weib und ein gemeinsam Haus. Man hat ^{9b} weder zu vervollständigen: als bei einem zänkischen Weibe . . (Symm. Theod. Syr. Hier. Lth.) noch: als daß man habe . . sondern der Sinn ist daß einem das Sitzen auf der Dachzinne besser bekommt, woler thut als ein zänkisch Weib und gemeinsam Haus (richtig Trg. Venet.) d. i. in gemeinsamem Hause; denn die Verknüpfung des Weibes und Hauses mittelst ו ist eine semitische Hendiadys, eine Juxtaposition zweier Begriffe, welche unsere Sprachen in das Verhältniß der Unterordnung stellen würden (Fl.). Diese Hendiadys wäre freilich kaum möglich, wenn an אִשָּׁה der Begriff des Eheweibes haftete, denn daß diese mit dem Manne ein „Gemeinschafts-Haus d. i. gemeinschaftliches“ hat, versteht sich von selbst. Aber läßt sich nicht mit gleichem Rechte die herrische rechthaberische Schwiegermutter eines Verwittweten, eine milzsüchtige keifische Tante, eine händelsüchtige, mit aller Welt anbindende Nachbarin u. dgl. verstehen? Mit dem Eheweibe muß der Mann, sofern er sie nicht verstößt, zusammenwohnen, er müßte ihr denn entlaufen, aber auch mit einer zänkischen Schwiegerin Ein Haus zu bewohnen kann ein Mann durch Umstände gezwungen sein und eine solche kann ihm sogar bei Lebzeiten seiner Frau und trotz der Friedensliebe dieser das Leben so sauer machen, daß er sich lieber, um nur Ruhe zu haben, auf eines Daches Zinne oder Spitze ausquartiren möchte. מִקֶּרֶה heißt die Zinne (Zef. 1, 16) des Daches, der Dachrand oder Dachfirst; wer da sitzt, der sitzt nicht ungefährlich und ist der Witterung ausgesetzt, aber das ist eben gegen den andern Fall das Beneidenswerthe: er sitzt alleine. Ueber das *Chethib* מְרִינִים, *Keri* מְרִינִים s. zu 6, 14 S. 112 und vgl. das Bild der Dachtraufe für das stete Belfern einer solchen dem Manne das Leben verbitternden Frau 19, 13. v. 10: *Der Gottlosen Seele hat nach Bösem ihr Gelüste, kein Erbarmen findet in seinen Augen sein Nächster.* Der Wechsel des Perf. und Fut. kann nicht ohne Absicht sein. Loewenst. faßt jenes als *perf. hypotheticum*: Wenn des Frevlers Seele etwas Böses wünscht . . , aber der רָשָׁע wünscht nicht bloß dann und wann etwas Böses, sondern es ist dies überh. seine Richtung und Artung. Das Perf. besagt das Thatsächliche: des Gottlosen Seele hat ihr Gelüst auf Böses gerichtet (schreib אֲחִיתָי mit *Munach* nach Codd. und alten Ausgg., nicht mit *Makkef*) und das Fut. besagt das was von da aus vor sich geht: nicht geschont wird wer immer ihm nahe steht. יָרַן ist wie Jes. 26, 10 *Ho.* von רָנַן neigen, näml. sich mitleidig über jem. hin oder ihm zu neigen. Aber in welchem Sinne ist מְצִינִי beigelegt? Es bed. nicht wie häufig z. B. v. 2: nach seinem Urtheil, auch nicht wie 20, 8. 6, 13.: mit seinen Augen, sondern will nach der RA מְצִינִי הֵן מְצִינִי verstanden sein: sein Nächster findet kein Erbarmen in seinen Augen, so daß in diesen das in ihm sich regende Mitgefühl ausdrückte: לֹא-רַחוּם עֵינָיו עַל-רֵעֵהוּ, s. Jes. 13, 18. v. 11: *Straft man den Spötter wird der Einfältige weise, und gewährt man einem Weisen Einsicht, so nimmt er Erkenntnis an.* Der Ged. ist der gleiche wie 19, 25. Der Religions- und Tugendspötter ist unverbesserlich, seine Bestrafung nützt ihm nichts, aber verloren ist sie auch nicht, denn sie

witzigt als abschreckendes Beispiel den Einfältigen, welcher sonst leicht zu gleicher Frivolität sich fortreißen lassen könnte. Dagegen bedarfs bei dem Weisen keiner Strafe, sondern nur der Befestigung und Förderung: reicht man ihm שָׂקָל dar, so erfaßt er, macht sich zu eigen נִצֵּחַ, indem er, jeder besseren Einsicht zugänglich, mehr und mehr an Erkenntnis gewinnt. de Dieu Brth. Zöckl. machen den Einfältigen auch in 11^b zum Subj.: und wenn es glückt einem Weisen, lernt er (der Einfältige) Erkenntnis. Aber הִשְׁפִּיל לִי, so impersonell, ist unerhört, weshalb Hitz., ebenso erklärend, das לִי vor הָרָם löscht: wenn ein Weiser Glück hat. Aber הַשְׁכִּיל bed. nicht eig. Glück haben, sondern nur mittelbar: mit Einsicht und ebendeshalb mit Erfolg handeln. Der Ged., daß der Einfältige einerseits an der verdienten Strafe des Spötters, andererseits an dem einsichtigen glückenden Handeln des Weisen zur Besinnung, zur Raison komme, läßt sich nun zwar hören, aber die überlieferte Gestalt des Spruches bedarf keiner Besserung. הִשְׁפִּיל kann nicht nur als innerliches Transitiv: Einsicht gewinnen bed. Gen. 3, 6. Ps. 2, 10 u. ö., sondern auch als Causativ: einsichtig machen, mit folg. Acc. 16, 23. Ps. 32, 8., oder: Einsicht darreichen, wie hier, mit folg. Dativ-Obj. (vgl. עָנַת לְצָרִיךָ 17, 26). Statt בְּעֵנֶשׁ, dessen Kamez falsch ist, haben Codd. und gute Ausgg. richtig בְּעֵנֶשׁ. Hitz. liest, weil er zu בְּהַשְׁכִּיל den Weisen zum Subj. macht und demgemäß in 11^a auch der לִי Subj. sein würde, folgerichtig בְּעֵנֶשׁ = בְּהֵעֵנֶשׁ. Für uns fällt mit jener ersten Correctur auch diese zweite weg. „Beide *infinitivi constr.* — bem. Fl. — sind passivisch zu verstehen; denn der semitische Infinitiv auch der Transitiv-Formen ist, wie ihm Bezeichnung des Genus, Tempus und der Person abgeht, ein auch in Hinsicht des *generis verbi* (Activ und Passiv) unentschiedener Modus.“¹ An den Spruch mit וּבְהַשְׁכִּיל schließt sich ein mit מַשְׁכִּיל beginnender an v. 12: *Acht hat ein Gerechter auf des Gottlosen Haus, er stürzt Gottlose dem Unglück zu.* Versteht man unter צַדִּיק einen gerechten Menschen, so würde 12^a die Warnung einleiten, die er macht, und das verschwiegene Subj. von 12^b müßte Gott sein (Umbr.). Aber nach solchem Introitus durfte יהוה nicht fehlen. Ist 12^a der gerechte Mensch Subj., so gibt er sich als solches auch für das gleichlaufende zweite Particip. Aber der Ged. daß der Gerechte, wenn er dem Hause des Gottlosen Beachtung schenkt, Aufmerksamkeit beweist, die Gottlosen ebendadurch ins Unglück stürzt (Loewenst.), würde den Sing. רָשָׁע im Folgesatz fordern; auch ließe sich statt מְסִיחָה das Fut. מְסִיחָה erwarten, und zudem wäre das richterliche סִפָּה (s. darüber zu

1) Die arabischen Nationalgrammatiker freilich sehen die Sache anders an. Wenn قَتَلَ زَيْدٌ Tödtet des Zeid im Sinne von Getödtetwerden des Zeid gesagt wird, so ist nach ihrer Ansicht der فاعل (der *gen. subjecti*) weggelassen; der vollständige Ausdruck wäre قَتَلَ عَمْرٍ زَيْدًا. Indem nun عَمْرٍ wegleibt, hat زَيْدٌ in Genitiv-Form die Stelle des فاعل eingenommen, dieser Genitiv aber ist Stellvertreter des *acc. objecti*. Wir sagen ohne diesen Umweg: es ist *gen. objecti*.

11, 3. 19, 3) für diese Bestärkung im Bösen kein geeignetes Wort. So wird der Spruch mit צדיק also Gott meinen und מסכה wie 22, 12. Iob 12, 19 diesen zum Subj. haben. צדיק zielt auf den Allgerechten, der Iob 34, 17 צדיק כבוד und bei Raschi zu u. St. צדיקו של עולם heißt. Nur übersetze man nicht mit Brth. Zöckl.: der Gerechte (Allgerechte), denn 1) müßte dies הצדיק heißen und 2) ist auch הצדיק für sich allein nirgends attributive Bezeichnung Gottes. Richtig Fl. Ew.: ein Gerechter, nämll. Gott. Es ist die Indetermination welche die Vorstellung des Großen und Schauerlichen erzeugen will: ein Gerechter, und welcher Gerechte! ¹ על השכיל mit 16, 20 oder אל Ps. 41, 2. Neh. 8, 13., hier mit לו, bed. auf etwas achten, aufmerksam darauf hinblicken. Die zwei Participien stehen auf gleicher Linie: *animum advertit . . evertit*. Hitz. setzt לְבִירָה רָשָׁע in לְבִירָהוּ und zu 12^b hinübergewandenes רָשָׁע um, aber der Spruch, wie er überliefert vorliegt, ist weit sinniger. v. 13: *Wer sein Ohr verstopft vor dem Schrei des Armen — einst ruft auch er und wird nicht erhört*. Nur die Barmherzigen finden Erbarmen Mt. 5, 7., der unbarmherzige Reiche, der keine Ohren für das Klag- und Hilfsgeschrei des לוֹ d. i. des Halt- und Nahrungslosen, also Unterstützungsbedürftigen hatte, wird wenn er selber zur Zeit der Noth um Hilfe zu Gott ruft ohne Erwiderung, also unerhört bleiben, vgl. die Parabel vom unbarmherzigen Knechte des barmherzigen Königs Mt. 18, 23 ff. מִן in מִצְעָקָה wie Jes. 23, 15. Gen. 4, 13. 27, 1.; keine Präpos. unserer Sprachen drückt, wie hier Fl. bem., eine solche Begriffsfülle aus wie dieses מִן, welchem nach einem Verbum des Verschließens wie אָסַם (vgl. 17, 28) im Arab. اعْمى عن entsprechen würde z. B. اعْمى الطريق blind so daß er den Weg nicht sieht. v. 14: *Gabe im Geheimen wendet Zorn ab, und Bestechungsgeschenk im Busen heftigen Grimm*. Hitz. liest mit Symm. Trg. Hier, יִכְבֶּה, indes daraus daß diese „löscht den Zorn“ übers., folgt nicht daß sie יִכְבֶּה gelesen; denn das talmudisch hebräische כָּפָה bed. bedecken, insbes. durch Um- und Ueberstülpung z. B. eines Fasses *Sanhedrin* 77^a, was wenn es an einem Licht oder Feuer geschieht dessen Auslöschen bedeuten kann. Aber כָּפָה des nachbiblischen Hebräisch bed. auch beugen und von da aus zwingen (aram. כָּפָא, כָּפִי), wonach Kimchi schwankt ob zu erklären sei: überstülpt = dämpft oder: beugt = zwingt nieder den Zorn. Venet. folgt Letzterem: κάμψει (denn καλύψει Villosions beruht auf falscher Lesung der Handschrift). Es ist aber auch noch eine andere Wendung der Grundbed. *curvare, flectere, vertere* möglich, wonach LXX ἀνατρέπει übers., wofür ἀποτρέπει noch besser wäre: כָּפָה wegbeugen, abwenden, ἀρκεῖν, *arcere*, ganz wie das von Schult. verglichene كفى und كفى, abhalten, wovon z. B. ikfīni hada halte das von mir ab oder: erspare mir das (Fl.). Mit kufika 'sarran (lat. *defendaris semper a*

1) Die Araber nennen diese Indetermination النكرة للتعظيم وللتهويل, s. zu Ps. 2, 12.

malo) begrüßte man vor Alters Fürsten; „genügen“ bed. *كفى* weil Genüge da vorhanden wo dem Mangel gewehrt ist. Demnach übers. wir: *Donum clam acceptum avertit iram*, was auch der Syr. mit seinem *ܡܕܝܥܡܐ* (*מִדְּעַמָּא*) meint. Dieses Verbum ist natürlich 14^b zu ergänzen, was LXX verkannt hat (sie übers.: wer aber Geschenke spart erregt heftigen Grimm). Ueber *שָׁחַר* s. zu 17, 8 und über *בִּיחָק* zu 17, 23. Auch hier bed. *חַק* (*חִיק = חִיק*) wie *جَبَّ* (*géb*), *عَبَّ*, *חַב* den Busen des Gewandes, wogegen *حَصَن*, *حَصَن*, *حَصَن* mehr von dem des Körpers

oder mittelst Zusammenschluß des Körpers (z. B. der Arme beim Tragen eines Kindes) gebildeten üblich ist. Es ist Geschenk gemeint, welches man im Busen verborgen mitbringt, viell. erinnerte 13^b den Sammler an den bestechlichen Richter Ex. 23, 8 (Hitz.). v. 15: *Freude ist dem Gerechten, Recht auszuüben, und ein Schrecken für Unheilverübende*. Rechtgemäß zu handeln ist diesen in den Tod hinein zuwider; das Unrecht ist ihnen so zur andern Natur geworden, daß sich ihr Inneres gegen Rechtthun sträubt; es paßt auch so wenig in ihren Haushalt und Lebensplan hinein, daß sie sich dadurch zu ruiniren fürchten. So glauben wir mit Hitz. Elst. Zöckl. und auch Lth. in Uebereinstimmung mit unserer Auslegung von 10, 29 erklären zu müssen. Fl. u. A. ergänzen das zweite Parallelglied aus dem ersten: *יָפַעַל אֶתְּךָ מִחֲרָה לְפָעַלְךָ אֶתְּךָ*, Andere fassen 15^b als selbständigen Satz: Ruin trifft die heillos Handelnden. Aber jene Ellipse ist hart und kaum möglich, überhaupt aber kann *מִחֲרָה* als gegensätzliches Correlat zu *שְׂמִיחָה* nicht den rein objektiven Sinn des Zusammenbruchs oder Sturzes haben. Es muß eine Umwälzung im Innern bedeuten. Rechtthun ist dem Gerechten eine Lust (vgl. 10, 23), für die aber welche *אֶתְּךָ* das sittlich Gehaltlose und also schlechthin Unsittliche zum Ziele und zur Sphäre ihres Handelns gemacht haben ist Rechtthun etwas das sie consternirt: sie geben, wenn sie rechtgemäß handeln, nur widerwillig, als ob es ihr Tod sein sollte, einem äußeren Zwange nach. v. 16: *Ein Mensch der vom Weg der Einsicht abirrt wird in der Versammlung der Hadesschatten aufruhn*. Ueber *יָשָׁעַל* s. 1, 3 und über *רָפְאִים* 2, 18 S. 66 oben. Das V. *נִיחָה* bed. ruhen = rasten Job 3, 13 und irgendwo weilen 14, 33., aber urspr.

wie *حَلَّ* und *ناخ* sich wo niederlassen und da zur Ruhe kommen, und

das ist der Begriff der sich hier mit *יָנִיחָה* verbindet, indem die malerische Umschreibung von *יָנִיחָה* oder *יָנִיחָה* sich nach der Subjektsbezeichnung 16^a gestaltet: wer der Einsicht Weg verlassend den Irrweg geht, der gelangt schließlich in der Versammlung der Hadesschatten an, denn alle Bewegung hat ein Ende und alles Wandern ein Ziel, sei es ein selbstgestecktes oder welches ihm gesteckt ist. Auch hier deutet sich an daß der Weg der Seele, welche die Weisheit von oben liebt und ihr folgt, anderswohin als erdwärts in den Hades hinab geht; der Hades und der Tod, dessen Hintergrund er ist, erscheinen hier als Strafgeschick, und zwar als solches dem man entrinnen kann. v. 17: *Ein Mann des Man-*

gels wird wer Freude liebt, wer Wein und Salböl liebt wird nicht reich. Im Arab. bez. ^{سَمَح} das freudige Thun des ἰλαρὸς δότης 2 Cor.

9, 7., im Hebr. den freudigen Affekt, hier wie ^{فَرَح} Vergnügen, Lust-

barkeit, Freudenfestfeier. Hier.: *qui diligit epulas*. Denn es ist bes. an Gastereien gedacht, bei denen Wein gezecht und Oel oder andere wolriechende Essenzen auf Haupt und Kleider gegossen wurden (vgl. 27, 9. Am. 6, 6). Wer dergleichen Gelage liebt und also eine Gewohnheit daraus macht, wird ein Mann des Darbens oder ist ein dem Darben verfallender (vgl. Richt. 12, 2 ^{אִישׁ רִיב} ein in Fehde liegender); ein solcher wird nicht reich (^{יָעֲשִׂיר} wie 10, 4 u. ö. = ^{עָשָׂה עָשָׂר} Jer. 17, 11), es geht mit ihm nicht vorwärts und also rückwärts. v. 18: *Lösegeld für den Gerechten wird der Gottlose, und an der Rechtschaffenen Statt tritt der Treubruchige*. Der Ged. ist der gleiche wie 11, 8. Ein Beispiel dafür ist daß ebendieselbe Welterschütterung, welche den Völkern ringsum Babylon Verderben brachte dem Exile Israels ein Ende machte: Cyrus, Gottes Strafwerkzeug für viele heidnische Völker, wurde Israels Befreier Jes. 43, 3. Ein anderes Beispiel ist der Rollenwechsel zwischen Haman und Mordechai, woran Raschi erinnert. ^{כֶּפֶר} ist s. v. a. ^{λύτρον} Lösegeld, bed. aber eig. Sühngeld und überh. Sühnmittel, welches die Schuld jemandes deckt d. i. sühnt; auch Kopfsteuer und Weihgeschenke werden Ex. 30, 15f. Num. 31, 50 unter diesen Gesichtspunkt der Schuldtilgung gestellt: wenn die Gerechtigkeit Gottes sich Genugthuung verschafft, so macht sie sich an dem Gottlosen bezahlt und läßt den Gerechten frei ausgehen oder, wie der Nominalsatz 18^b sagt, in die Stelle der Redlichen tritt der Treulose ein, indem der Zorn sich von jenen ab auf diesen lenkt. Ueber ^{בּוֹיָר} s. oben S. 67. Es heißt so im Gegens. zum ^{יָשָׁר} derjenige welcher weder Gott noch Menschen Treue hält und in schlimmer Absicht Schleichwege einschlägt, der Treubruchige, der Heimtückische, der Meuchler.

Mit v. 19, einer Doublette zu v. 9 (25, 24), macht der Samler einen neuen Ansatz; in v. 29 ist er bei einem Spruche angelangt, welcher in seiner Entgegensetzung des ^{יָשָׁר} und ^{רָשָׁע} dem Schlußspruche der vorigen Gruppe ähnelt. v. 19: *Besser zu wohnen in wüstem Lande, als ein zänkisch Weib und Aerger*. Die Dachecke, bem. Hitz., ist verbraucht; um einen einsamen Sitz muß der Verf. weiter ausschauen. Aber so pikant das klingt, so gedankenlos ist es, denn haben denn solche Doppelstücke Einen Verf., und wenn dies anzunehmen, sind sie denn gleichzeitig gemünzt worden? Auch hier ist es unnöthig, ^{מֵאֵשָׁה} als Kürzung für ^{אִשָּׁה עִם מְשֻׁבָּת} anzusehen; Hitz. flicht sogar ^{שָׁכֵן} ein, wovon ^{אִשָּׁה} als Accusativ-Obj. regiert sei — es ist nichts zu ergänzen, der Spruch hält das Wohnen in einem Wüsten-Lande (schreibe ^{בְּאֶרֶץ מִדְבָּר} mit Codd. und korrekten Ausg.) und ein zänkisch Weib (^{כֶּתִיב} *Chethib*, ^{מְדֻנִּים} *Kerib*) mit dem Aerger dabei gegen einander, und sagt, jenes sei besser als dieses. Denn ^{וְכֵסֶם} ist nicht, wie von den Alten übersetzt und allgemein angenommen wird, zweiter regierter Genitiv zu ^{אִשָּׁה}, sondern es

tritt, von מן abhängig, denn אשת מדונים an die Seite, wie 9^b וְיִבִּיתָ הָרָר: besser jenes als ein zänkisch Weib und der ebendamit gegebene Aerger. v. 20: *Erwünschter Schatz und Oel ist in der Weisen Wohnstatt, und ein Thor von einem Menschen verschlemmt es.* Der Weise spart, der Thor verpraßt, und tritt dieser in das Erbe ein, das jener mühsam und sorglich zusammengebracht, so jagt er es in Kurzem durch die Kehle. Die Verbindung אוֹצֵר נְחָמִד נְשָׁמָן hat etwas Inconcinnes, weshalb die Accentuation אוֹצֵר durch *Mehuppach Legarmek* für sich stellt, aber „ein Schatz von Kostbarem und Oel“ läßt sich nicht übers., da אוֹצֵר, nicht אוֹצֵר punktirt ist, und etwas Besonderes zwischen אוֹצֵר und נְשָׁמָן vorzustellen eignet sich נְחָמִד auch nicht, es müßte מְחַמְדִּים heißen. So wird also bei אוֹצֵר נְחָמִד an ein erwünschtes und stattliches Capital in Geld und Werthsachen (Jes. 23, 18. Ps. 19, 11) und bei dem beispielsweise genannten נְשָׁמָן an Vorräte in Küche und Keller zu denken sein, welche dem Wolleben dienen und noble Gastfreundschaft gestatten — ein Thor von einem Menschen (אָדָם בְּסִיל אָדָם wie 15, 20), der das vorfindet, verschlingt es d. h. bringt es flugs durch, macht in Kurzem damit *tabula rasa*, vgl. בָּלַע Jes. 28, 4 mit בָּלַע 2 S. 20, 20 und oben zu 19, 28. Das Suff. von בָּלַע geht auf אוֹצֵר als Hauptbegriff oder auch distributiv auf den Schatz sowol als das Oel zurück. LXX (θησαυρός επιθυμητός) ἀναπαύσεται ἐπὶ στόματος σοφοῦ d. i. ישָׁכֵן בְּפִה חָכָם, wonach Hitz. corrigirt, aber der Thor der den „köstlichen Schatz in weisem Munde“ hinunterschluckt, ist ein schwerbegreifliches Wesen. Sein Geschmack ist doch nicht schlecht, weshalb also ein Thor? Etwa weil er mehr in sich aufnimmt, als er mit Einem Male verdauen kann? Die Leseweise der LXX wird durch 20^b gerichtet. v. 21: *Wer der Gerechtigkeit und Leutseligkeit nachjagt, wird Leben erlangen, Gerechtigkeit und Ehre.* Wie צְדָקָה וְחֶסֶד gemeint sind, geht aus Zusammenhalt von 21, 3 und Hos. 6, 7 hervor: צְדָקָה ist Handeln aus dem Princip selbstverleugnender hingebender Liebe, welche das Wesentliche des Gesetzes ist Mi. 6, 8., und חֶסֶד ist Handeln aus Mitgefühl, welches, in die Seele des Andern sich versetzend, das was ihm wolthuen wird herausfühlt und ins Werk setzt (vgl. z. B. Job 6, 14: dem innerlich Aufgelösten gebührt seitens seines Nächsten חֶסֶד). Der Lohn den ein solcher findet, der so zu handeln sich beeifert, wird 21^b mit חַיִּים und כְּבוֹד bezeichnet; Ehre und Leben stehen auch 22, 4 bei einander, dort geht עֵשֶׂר voraus und hier steht צְדָקָה dazwischen, welche auch 8, 18. Ps. 24, 5 als etwas gedacht ist, das gespendet wird, als eine Gabe des Himmels Jes. 45, 8., welche Herrlichkeit in ihrem Gefolge hat Jes. 58, 8., wie Paulus sagt Röm. 8, 30 οὗς ἰδοὺ αἰώσε, τοὺτους καὶ ἐδόξασε. LXX hat צְדָקָה gestrichen, weil es leicht als irriger Weise aus 21^a wiederholt erscheinen kann. In der That aber sind es drei Güter, welche den in Werken der Liebe Eifrigen verheißen werden: glückseliges Leben, stichhaltige Gerechtigkeit, wahre Ehre — Leben wie es von Gott dem Lebendigen ausgeht, Gerechtigkeit wie sie vor Gott dem Gerechten und Gerechtmachenden gilt, Ehre oder Herrlichkeit wie der Gott der Herrlichkeit (Ps. 29, 3) sie verleiht (Ps. 84, 12). Vgl. zu צְדָקָה 10, 2 und zu צְדָקָה insonderheit Jac. 2, 13

κατακαυχᾶται ἕλεος πολέως. v. 22: *Eine Stadt der Helden ersteigt der Weise, und stürzt das Bollwerk auf das sie vertrauet.* Ein Seitenstück dazu ist Koh. 9, 14 f., wonach ein einziger weiser obwol armer Mann der Retter einer von großer Heeresmacht belagerten und von Vertheidigungsmitteln entblößten Stadt werden kann. עָלָה *seq. acc.* bed. wo hinauf steigen Jo. 2, 7., hier vom Erklimmen der festen Stadt, näml. ihrer Festung. עֵי ist eben das was sie zur עֵיר Jes. 26, 1 macht: ihre Schutzwehr, welche durch den Genit. מִבְּטָחָהּ als Gegenstand und Grund ihres Vertrauens bezeichnet wird. Die Vocalisation מִבְּטָחָהּ für *mibṭach-cha* (vgl. Jer. 48, 13 mit Iob 18, 14 u. ö.) folgt dem Lautgesetz Ges. §. 27 Anm. 2^b. Das Suff. ist wie in מִבְּטָחָהּ Jes. 23, 17 um sein Mappik erleichtert *Michlol* 30^b, s. über die mannigfachen Gründe dieser *formae raphatae pro mappicatis* Böttcher §. 418. Mag eine Stadt von noch so vielen Tapferen vertheidigt werden, der Weise erkennt den Punkt, wo ihr beizukommen ist, und weiß den Sturm so zu organisiren, daß er zur Ueberwindung der stolzen Veste führt. Zu יָרִיר er bringt zu Falle vgl. עֵר רָדָהּ Dt. 20, 20. v. 23: *Wer seinen Mund und seine Zunge hütet, behütet vor Bedrängnissen seine Seele.* Aehnlich lautet 13, 3. Seinen Mund hütet, welcher da nicht redet wo er besser schwiege, und seine Zunge hütet, wer nicht mehr sagt als was recht und ziemend ist. Die Bedrängnisse befassen äußere und innere, schlimme Verwickelungen und צָרָה לִבָּב (נֶפֶשׁ) Ps. 25, 17. 31, 8 d. i. Gewissensnoth, Selbstanklage, Kummer über das oft gar nicht wieder gut zu machende Uebel, das man angerichtet. v. 24: *Einen aufgeblasenen Frechen nennt man Spötter (Freigeist), einen der in Ueberschwang der Frechheit handelt.* So haben wir S. 33 übers.: der Spruch definirt in nahezu schulgerechter Weise einen seit der salomonischen Zeit geprägten Begriff; לָץ (eig. der Verdreher, s. S. 47) ist ein uraltes Wort, aber wie unter uns im Abendlande seit dem vorigen Jahrh. die Namen der *freethinkers* und *esprits forts* (vgl. Jes. 46, 12) in Umlauf gekommen sind für solche welche den Glauben der Kirche zersetzender Kritik unterwarfen: so nannte man damals לָצִים solche die sich über Offenbarungsreligion und Prophetie lachenden Mutes als Mündige (Jes. 28, 9) hinwegsetzten, und obiger Spruch gibt den Sinn dieses Namens an, indem er einen solchen Menschen sittlich charakterisirt. Man nennt so einen יָרִיר Uebermütigen und zwar einen יָרִיר קָדֵר d. i. sich überstürzenden und also besinnungslos Uebermütigen, der מְבַדֵּחַ יָרִיר in Maßlosigkeit oder Vermessenheit (s. zu 11, 23) des Uebermuts handelt, indem er näml. über Alles was als wahr Anerkennung, als verbürgt Glauben, als heilig Respect verdient sich nicht nur innerlich überhebt, sondern sich auch so gerirt, vor nichts zurückschauend, über alles höhnisch absprechend, ebenso frivol handelnd als urtheilend. Abulwalid (s. Ges. *thes.*) faßt יָרִיר in der Bed. obstinat, indem er das arab. *jahr* (*jahar*) vergleicht, welches s. v. a. *liḡāḡ* Beharrlichkeit, Starrsinn. Aber im Targumischen und Talmudischen (s. zu Hab. 2, 5. Levy, Chald. WB unter יָרִיר) hat יָרִיר in allen seinen Sproßformen und Ableitungen den Begriff des Stolzes; man hat also vielmehr das arab. *istaiharu* unsinnig s. (= نَهَبَ عقله *mens*

ejus alienata est), viell. auch *hajjir*, *mutahannir* sich überstürzend *praeceps* zu vergleichen, so daß יִהְיֶה einen solchen bez., der durch sein ὑπερφορεῖν über alles σωφρορεῖν (s. Röm. 12, 3) hinausgerissen wird, einen der vor Stolz ganz toll ist. Synonym ist מְהֵרָה, womit der Syrer a. u. St. (Trg. מְהֵרָה) und Hab. 2, 5 יִהְיֶה (Trg. מְהֵרָה) übers.; auch dieses vereinigt in sich die Begriffe des Tollkühnen und des in toller Weise Anmaßenden, mit Einem Worte des Vermessenen. Schon Schult. ist auf dem rechten Wege, aber indem er *tumidus mole cava ruens* übers. sackt er wie er pflegt zu viel in das Wort hinein; auch schon *tumidus* aufgeblasen bringt eine Vorstellung herzu, welche, etymologisch wenigstens, nicht darin liegt. Nicht schlecht Venet.: ἀκαταῆς θρασυῶς βωμολόχος τοῦνομά οἱ, was man übersetzen könnte: Einen unbändigen Kecken nennt man einen Gecken. v. 25: *Des Faulen Begierde tötet ihn, denn seine Hände weigern sich thätig zu sein*. Das Begehren des יָדָיו — bem. Hitz. — geht zunächst auf Speise und Trank, und wenn es diese Richtung nimmt, als Hunger, tötet es ihn wirklich. Aber in diesem Fall tötet ihn nicht die Begierde, sondern die Unmöglichkeit ihrer Befriedigung. Der Sinn ist einfacher: die Sucht nach Ruhe und Wolleben tötet den Faulen, denn dieses immer nur Genießen- und Nichtsthun-Wollen bringt ihn bis zu schließlichem Verkommen herunter. תַּאֲוָה bed. hier wie in *Kibroth ha-Ta'awa* Num. 11, 34 die Genußsucht. Der folg. Spruch wird von fast allen Ausll. (auch Ew. Brth. Hitz. Elst. Zöckl.) tetrastichisch mit v. 25 verbunden: er (der Faule) begehrt immerfort gierig, der Gerechte aber gibt und spart nicht. Aber 1) obwohl יָדָיו, indem es den Pflichtgetreuen bez., insbes. vom Fleißigen gesagt werden kann (vgl. 15, 19), so würde doch 26^a das zur Formirung des Gegensatzes unentbehrliche תַּאֲוָה 13, 4 vgl. 20, 4 fehlen; 2) besteht dieses ältere Spruchbuch aus lauter Zweizeilern, der einzige Dreizeiler 19, 7 erwies sich als Folge einer aus LXX heilbaren Verstümmelung, so wird also auch der vermeintlich hier vorliegende Vierzeiler nur scheinbar ein solcher sein. Wir übers. v. 26: *Immerfort begehrt man begehrtlich, aber der Gerechte gibt und hält nicht zurück*. Anders Fl.: *Per totum diem avel avidus i. e. avarus*, aber daß in תַּאֲוָה תַּאֲוָה das Verbum mit seinem innern Obj. verbunden ist, zeigt Num. 11, 4; es ist die Ausdrucksweise, die man in der griech. Syntax *schema etymologicum* nennt und die auch ohne ein dem Obj. beigefügtes Adjectiv möglich ist wie bei Euripides *Herc. fur.* 706 ὑβριω θ' ὑβρίζεις, arab. مَا رَأَى مَرِيَّةً er hatte einen Streit mit ihm. Unmöglich auch Euchel: Bedürfnisse wollen immerfort befriedigt sein, was תַּאֲוָה oder תַּאֲוָה heißen müßte. Auch: jeder Tag stellt seine besondere Forderung läßt sich nicht erkl., denn יוֹם כָּל-יוֹם bed. ja nicht jeder Tag, sondern den ganzen Tag d. i. fort und fort. Man fasse also יוֹם כָּל-יוֹם mit allgemeinstem Subj. (in welchem Fall die Nationalgrammatiker תַּאֲוָה zu ergänzen pflegen): Unaufhörlich begehrt man Begehrung d. i. gibts Anforderungen, Bittgesuche, Wünsche, Betteleien, aber trotzdem läßt sich der Gerechte in seiner Freigebigkeit

nicht irre machen, er gibt ebenso unablässig (vgl. Jes. 14, 6. 58, 1), als man unaufhörlich begehrt. So erklärt sich nun auch das Perf., welches sich hypothetisch zum folg. Fut. verhält: Wenngleich man u. s. w. v. 27: *Der Gottlosen Opfer ist ein Greuel, um wie viel mehr noch wenn er es um Schandthat darbringt*. Z. 1 = 15, 8^a. Ueber das syllogistische פִּי אֵם s. zu 12, 31. 15, 11.; über זִמָּה Verbrechen, bes. Unzuchtverbrechen (v. זָמַם zusammenpressen, die Gedanken auf etwas sammeln, aussinnen, vgl. *raffinement de la volupté*) zu 10, 23. Zu vag wird זִמָּה von LXX παρονόμως, falsch von Hier. *ex scelere* übers. (vgl. ἐξ ἀδίκου Sir. 31, 18 mit Mal. 1, 13). Das כּ ist auch nicht wie Ez. 22, 11 von der Art und Weise gemeint, denn daß die Lebensbeschaffenheit des רָשָׁע keine saubere sein wird, läßt sich voraussetzen. Es ist wie Hitz. es richtig faßt das des Preises: um ein Verbrechen d. h. es zu sühnen. Man erinnere sich dabei, daß wer mit einer verehelichten Unfreien verbotenen Umgang gepflogen ein Ascham zu bringen hatte Lev. 19, 20—22. Häufig genug aber wird es vorgekommen sein, daß reiche Wollüstlinge Sündopfer und andere Opfer brachten, um damit ihre Vergehungen aufzuwiegen und sich für ihr liederliches Leben Gottes Connivenz zu erkaufen. Solche Opfer Gottloser, meint dieser Spruch, sind Gotte zweifach und dreifach ein Greuel, denn in diesem Falle läßt es der Gottlose nicht allein an der Bußfertigkeit und dem Heilsverlangen fehlen, welche die Bedingungen alles gottgefälligen Opfern sind, sondern er macht Gott geradezu zum Sündendiener. v. 28: *Ein Lügenzeuge wird umkommen, ein Mann aber welcher hört wird immergültig reden*. LXX übers. 28^b ἀνὴρ δὲ ψευδασόμενος λαλήσει. Schon Cappellus vermutet, daß sie לִנְצַח für לִנְצַח gelesen, was aber nicht „sich in Acht nehmend“ bedeuten kann. Hitz. fantasirt weiter שמח für שמע und bringt heraus: „der Mann, der sich freut zu retten, soll reden“. Aber wo in aller Welt bedeutet צר „retten“? Es bed. „bewahren“ und um an den Sinn von „retten“ zu streifen muß ein Zusatz mit מן wie מִרְצֵה hinzukommen. Wenn einer der Lügen aussagt (צַר, צָרִים) und ein Mann welcher hört (שֹׁמֵעַ plene und mit orthophonischem Dagesch) einander entgegengesetzt werden, so ist jenes ein solcher, welcher den Thatbestand einbildnerisch oder böswillig fälscht, und dieses ein solcher, welcher, ehe er redet, zuvor hört, um nichts zu sagen was ihm nicht zu sicherer Kunde gekommen. Wie שֹׁמֵעַ 1 K. 3, 9 ein gehorsames Herz bed., so hier שֹׁמֵעַ אִישׁ einen Mann der genau zuhört, sorgsam prüft. Ein solcher wird לִנְצַח reden d. h. nicht: der Wahrheit gemäß und nicht: zum Siege (A. S. Th. εἰς νίκης) d. i. so daß ers hinausführt (Oetinger); denn das hebr. נִצַּח hat weder jene arabische noch diese aramäische Bed., sondern bed. mit Uebertragung des Wurzelbegriffs des Strahlens oder Ueberstrahlens auf die Zeit die beständige Dauer (s. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 95—97), also: er wird reden auf die Dauer d. h. entweder: ohne je verstummen zu müssen oder was wir vorziehen: so daß was er sagt für beständig gilt, wogegen der welcher Erdichtungen bezeugt d. i. als Wahrheit bekräftigt umkommen wird (28^a = 19, 9^b vgl. 5): er wird indem seine Aussagen auf das Nichts ihres Ungrundes

zurückgeführt werden selber zunichte, denn שָׁקֵר אֵין לוֹ רַגְלִים die Lüge hat keine Füße, auf denen sie stehen könnte, sie fällt eher oder später in sich zusammen. Ein anderer Spruch mit אִישׁ v. 29: *Frechheit zeigt ein gottloser Mann in seinen Mienen, ein Rechtschaffener aber — der prüfet seinen Weg.* Das *Chethîb* lautet רִבִּין, aber daß der Rechtschaffene seine Wege richtet *dirigit* d. i. ihnen die rechte Richtung gibt (vgl. 2 Chr. 27, 6), ist kein treffender Gegens. zu der Frechheit des Gottlosen; das *Kerî* רִבִּין רִבִּי verdient den Vorzug. Dennoch halten sich Aq. Symm. Syr. Trg. Venet. an das *Chethîb* רִבִּין, welches passend wäre wenn es sich mit Hier. *corrigit* übersetzen ließe; auch Lth. liest das Verbum mit כ, aber als ob es רִבִּין lautete (*wer From ist, des weg wird bestehen*) — nur LXX gibt das *Kerî* wieder (συνιᾶ), übrigens schwanken die Alten zwischen dem *Chethîb* רִבִּי und dem *Kerî* רִבִּי רִבִּי unsicher hin und her: dieses geht auf den Lebenswandel im Allgem., jenes (wie 3, 31 u. ö.) auf das Verhalten in den einzelnen Fällen, es ist also eins so passend als das andere. In der umständlichen Bezeichnung אִישׁ רָשָׁע (vgl. אָדָם רָשָׁע 11, 7) prägt sich die dem Spruchbuch eigene Unterscheidung verschiedener Menschenklassen aus. הָיָה (fest, trotzbietend machen) hatte 7, 13 פָּנִים als Accusativ bei sich; das בָּ hier ist nicht das in metaphorischem Ausdruck statt des Accusativ-Objekts übliche, welches wir zu 15, 4. 20, 30 besprochen haben, sondern das des Mittels, indem das Gesicht nicht als Obj. der Handlung, sondern nach Ges. §. 138, 1 Randbem. als Mittel ihres Vollzugs gedacht ist: der Gottlose macht (zeigt) Verfestigung d. i. für keine Ermahnung zugänglichen Trotz mit seinem Gesichte, der Rechtschaffene aber beachtet d. i. prüft (14, 8) seinen Weg. בִּין (רִבִּין) bed. ein Warnehmen des Gegenstands in seiner spezifischen Eigentümlichkeit, ein die Bestandtheile und Wesensmerkmale desselben auseinanderhaltendes Verstehen, es bez. das Erkennen als analytischen wie הִשְׁבִּיל als synthetischen (configurirenden, vgl. שִׁכּוּל) Hergang und eignet sich also zum Ausdruck eines Warnehmens, welches den Gegenstand nicht blos unmittelbar auf sich wirken läßt, sondern genau zusieht wie es sich mit ihm verhalte.

Sehen wir uns weiter nach Grenzsteinen um, so bieten sich als solche die Sprüche über Reich und Arm 22, 2. 7. 16 dar, und dies um so sicherer, als 22, 16 ohne Widerrede Schlußstein ist. So fassen wir denn zunächst 21, 30—22, 2 zusammen. v. 30: *Keine Weisheit und keine Einsicht und keinen Rath gibts gegenüber Jahve.* Es könnte auch לֵבִי הָיָה heißen, aber dann wäre der Sinn überwiegend dieser, daß keine Weisheit Gotte als solche erscheint, daß er keine als solche gelten läßt. Mit לֵבִי lautet der Spruch objektiver: es gibt keine Weisheit, welche, verglichen mit der seinigen, als solche gelten könnte (1 Cor. 3, 19 ἡ σοφία τοῦ κόσμου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν), keine welche sich Ihm gegenüber sich rühmen oder gar gegen ihn (לֵבִי wie Dan. 10, 13. Neh. 3, 37) geltend machen könnte, woraus wie Iob 28, 28 zu folgern ist, daß des Menschen Weisheit in Furcht Gottes des Alleinweisen oder, was dasselbe, des Allweisen besteht. Immanuel denkt bei הָבִינָה an die Theologie, bei הִבִּינָה an die weltlichen Wissenschaften, bei

צַחָה an die Politik, aber bei חַכְמָה handelt sich um Erkenntnis der Wahrheit d. i. des wahrhaft Seienden und Beständigen, bei חַכְמָה um Kritik, בְּיָצָח um System und Methode, s. zu 1, 2, 8, 14., aus welcher letzteren Stelle LXX hier גְּבוּרָה statt חַכְמָה einsetzt. Statt 'לִנְגֵּד' übers. sie πρὸς τὸν ἀσπῆγ d. i. für den welcher 'לִנְגֵּד gegen Jahve ist. v. 31: *Das Roß ist gerüstet für den Tag des Kriegs, aber bei Jahve steht der Sieg* d. h. es steht bei ihm, den Sieg zu gewähren oder auch nicht, denn לחַשְׁדָּה שִׁקָּר חֲסוֹם לַחֲשָׁדָה das Roß ist ein trügerisches Siegesmittel Ps. 33, 17., der Krieg ist לַחֲ 1 S. 17, 47 d. h. von ihm hängt's ab, wie des Krieges Würfel fallen, und König und Volk, welche für eine gerechte Sache zu den Waffen greifen, haben also nicht auf die Menge ihrer Kriegsrösse (סוּסִים wie خيل Rosse mit Einschluß der Reisigen) und überh. ihrer Kriegsrüstung, sondern auf den HERRN zu vertrauen (vgl. Ps. 20, 8 und dagegen Jes. 31, 1). LXX übers. חַכְמָה mit ἡ σοφία, als ob

der von dieser Grundbed. ausgehende arab. Siegesname نَصْر im Texte stände; חַשְׁדָּה (v. יָשַׁע, weit s., freien Raum der Bewegung haben)

bed. eig. Heil als Gegens. der Beengung, Bedrängung, Knechtung und von da aus Sieg (vgl. z. B. Ps. 144, 10 und יְשׁוּעָה 1 S. 14, 45). Die nachbiblische Sprache hat נִצָּח (נִצְחוּת) für Sieg, die alttest. Sprache aber hat kein mit diesem Begriffe sich deckenderes Wort als חַשְׁדָּה (יְשׁוּעָה).¹ XXII, 1: *Den Vorzug hat ein Name vor vielem Reichtum, mehr denn Silber und Gold ist Anmut gut.* Der Spruch ist chiastisch gebaut; das Anfangswort נִבְדָּר (vgl. 21, 3) und das Schlußwort טִיב sind die parallel laufenden Prädicate, mit Recht hat keiner der alten Uebers. sich verleiten lassen, נִבְדָּר nach Analogie des טִיב 3, 14. 13, 15 zusammenzunehmen. Auch טִיב bedarf keines טִיב zur näheren Bestimmung; die spätere Sprache sagt טִיב טִיב², die ältere gebraucht טִיב für sich allein (z. B. Koh. 7, 1) im Sinne von ὄνομα καλόν (so hier LXX), denn Wolbekanntheit (Wolberühmttheit) gilt ihr als Name und das Gegentheil als Namenlosigkeit (Iob 30, 8), sich einen Namen machen ist s. v. a. sich ein Ehrengedächtnis stiften; möglich daß zu diesem Gebrauch des Wortes *sensu eximio* seine Herkunft von טִיב hoch, hervorragend, kenntlich s. mitwirkte, denn טִיב hat mit טִיב gleiches Stammwort. Lth. übers. טִיב *Das Gerücht* in gleich prägnantem Sinne; noch jetzt werden *renom, renommée, riputazione* u. dgl. so gebraucht. Das parallele חֵן bed. Anmut und Gunst (Beliebtsein), Anmut welche in Gunst bringt (11, 16) und Gunst welche die Folge anmutiger Erscheinung, Gesittung und Ver-

1) Im Althochdeutschen heißt der Krieg *urlag* (*urlac*) Schicksal, weil der Ausgang göttliche Fügung ist, und *nôt* (wie in „der Nibelunge Not“) als Bindung, Beengung, Zwang; dieses *nôt* ist das Correlat zu חַשְׁדָּה Sieg; מלחמה entspricht am meisten dem franz. *guerre*, welches nicht romanisch sondern germanisch ist: die Werre d. i. das Gewirre, denn נלחם bed. sich aneinander andrängen, handgemein werden, vgl. das homerische *κλονος* vom Schlachtgetümmel.

2) z. B. *Aboth* IV, 17: Es gibt drei Kronen: die Krone der Thora (der Gesetzeskunde), die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums, aber כתר שם טוב die Krone eines guten Namens geht über sie alle.

kehrsweise ist (z. B. Est. 2, 15). v. 2: *Reich und Arme begegnen sich, Schöpfer ihrer alle ist Jahve*. Daraus daß Gott sie alle d. i. Reich und Arm in der Gesamtheit ihrer Individuen geschaffen, folgt daß die Begegnung sein Wille und seine Ordnung ist; sie sollen im Leben einer auf den andern stoßen und warum anders, als daß dieses Wechselverhältnis eine Schule der Tugenden werde: der Arme soll den Reichen nicht beneiden (3, 31), der Reiche den Armen, der mit ihm Einen Gott zum Vater hat, nicht misachten (14, 31. 17, 5. Iob 31, 15); sie sollen sich dessen bewußt bleiben, daß die Mischung der Standesunterschiede dazu da ist, daß der Niedrige dem Hohen und der Hohe dem Niedrigen diene. Eine Variante ist 29, 13; auch dort liegt für beide, besonders aber für den Besitzenden, in dem Spruche eine ernste Mahnung.

Die nun beginnende Gruppe läuft bis v. 7, wo sie wie die vorige mit einem Spruche vom Reichen und Armen schließt. v. 3: *Der Kluge sieht das Unglück und birgt sich, Einfältige aber gehn vorüber und leiden Schaden*. Dieser Spruch wiederholt sich mit unbedeutenden Abweichungen 27, 12. Das *Kerî* יִסְתָּר macht ihn seinem dortigen Wortlaut conformer. Das *Chethîb* ist nicht יִסְתָּר zu lesen, denn dieses *Kal* ist ungebräuchlich, sondern יִפְתָּר oder vielmehr יִפְתָּר, da gesagt werden soll, welche sofortige Folge auf Seiten eines Klugen die Warnnehmung eines bevorstehenden Unglücks hat; er sieht z. B. den über lang oder kurz erfolgenden Einsturz eines baufälligen Hauses oder bei plötzlichem Thauwetter die zu befürchtende Ueberschwemmung voraus und bringt sich bei Zeiten in Sicherheit; Einfältige dagegen ziehen, blind gegen die drohende Gefahr, ihres Weges und müßens büßen, müssen die Strafe ihrer Sorglosigkeit zahlen — das *fut. consec.* 3^a bez. das Sichbergen als das dem Ansichtigwerden sofort Folgende, die beiden *perf.* 3^b dagegen mit oder (27, 12) ohne י bezeichnet das Vorwärtsgehen und Büßenmüssen als zeitlich Zusammenfallendes (vgl. Ps. 48, 6 und über diese verschiedenen Constructionsweisen zu Hab. 3, 10). „Der Wechsel von Sing. und Plur. gibt zu verstehen, daß auf Einen Klugen stets mehrere oder viele Einfältige kommen“ (Hitz.). Das *Ni.* von נָפַשׁ bed. eig. an Geld gestraft werden Ex. 21, 22 (vgl. das nachbiblische קָנַס, קָנַס Strafe verhängen, welches aus *censere* schätzen, besteuern entstanden scheint), hier hat es den allgem. Sinn des Gestraftwerdens, naml. der Selbststrafe der Unvorsichtigkeit. v. 4: *Der Lohn der Demut ist Furcht Jahve's, ist Reichtum und Ehre und Leben*. Wie עֲנָוָה-צָדִיק Ps. 45, 5 von dem Tugendpaar der Milde und Gerechtigkeit verstanden wird, so sehen die drei Göttinger (Ew. Brth. Elst.) wie schon Dunasch in עֲנָוָה יִרְאָה ה' ein Asyndeton; der Dichter würde dann י weggelassen haben, weil er statt der copulativen Verbindung appositionelle (Schult. *præmium mansuetudinis quae est reverentia Jehovahae*) oder permutative (Lohn der Demut, genauer gesagt: der Gottesfurcht) beliebte. Es ist dieser Erkl. günstig, daß auch der folg. v. 5 ein Asyndeton aufweist. Anders Lth. *Wo man leidet in des HErrn furcht* und Oet.: Der Lohn der Demut, Leidsamkeit, Gelassenheit in der Furcht des HErrn ist . . ; auch Fl. faßt ה' יִרְאָה wie 21, 4 חֲסֵהָ (*lucerna impiorum vitiosa*) als

Acc. der näheren Bestimmung. Aber gibt denn die nächstliegende Construction: der Lohn der Demut ist Gottesfurcht, wie alle alten Uebersetzer 4^a verstehen (z. B. Symm. ὅστερον πρᾶντητος φόβος κυρίου), einen so unannehmbaren Ged., daß man der einen oder der anderen jener Aushülfen bedarf? Man kann zwar einerseits sagen, daß Gottesfurcht Demut mit sich bringt, aber andererseits ist es ebenso erfahrungsmäßig wahr, daß die Gottesfurcht eine Folge der Demut ist, denn um Gotte sich thatsächlich unterzuordnen und ihm allein die Ehre zu geben muß man den Eigenwillen gebrochen und sich selbst in seiner Abhängigkeit, Nichtigkeit und Sündigkeit erkannt haben, und eine Folge durch welche die Demut sich belohnt kann die Gottesfurcht heißen, weil sie aller Weisheit Wurzel oder, wie hier gesagt ist (vgl. 3, 16, 8, 18), weil Reichtum und Ehre und Leben in ihrem Gefolge sind. So ist also 4^a ein geschlossener Satz, welcher 4^b so sich fortsetzt daß aus 4^a das Präd. zu wiederholen ist: Lohn der Demut ist Gottesfurcht, ist ebendamt Reichtum . . Hitz. conjecturirt ר' ראהו ה' das Schauen Jahve's, aber die *visio Dei* (*beatifica*) ist im A. T. noch kein so ausgeprägter dogmatischer Begriff. עָקַב bed. was einer Sache nachfolgt, v. עָקַב auf die

Ferse treten (Fl.), denn עָקַב (عَقِبَ) ist die Ferse als Krümmung des Fußes, und עָקַב Folge (vgl. עָקַב عَقِبَ posteritas Nachkommen) ist durch das v. *denom.* עָקַב auf die Ferse treten, auf der Ferse folgen (vgl. Denominative wie ظهر, بطن, عان, עָנָן den Leib, den Rücken, das Auge treffen) vermittelt. v. 5: *Dornen, Schlingen sind auf dem Wege des Schlangenkrummen; wer seine Seele hütet, halte sich fern von ihnen.* Richtig Venet.: ἀκανθαί παγίδες ἐν ὁδῷ στρεβλοῦ. Die Bed. von עָקַב (Plur. v. עָקַב oder עָקַב, gleichviel wie עָקַב) und עָקַב (v. עָקַב)

steht fest, wenn sie sich auch nicht etymologisch begründen läßt; עָקַב

die Zusammenstellung צַיִם פְּתִיחַ (LXX das Asyndeton verwischend: τοῖ-βόλος καὶ παγίδες) folgt dem Schema יִרְמֵשׁ יִרְמֵשׁ Hab. 3, 11. Der עָקַב-לֵב (17, 20. 11, 20) schlägt seiner Sinnesweise, welche Gegensatz und Ver-kehrung des Geraden ist, entsprechende krumme gewundene Wege ein, auf denen sich Dorneniste befinden, welche den der hineingeräth in sich hinein verwickeln und verwunden, Schlingen welche ihn unversehens zu Falle bringen und gefangen festhalten; die Dornhecke 15, 19 war ein Bild der Hemmnis für den Faulen selbst, die Dornen und Schlingen hier sind ein Bild der Hemmnisse und Gefahren die von dem Heim-tückischen und Falschen für Andere ausgehn — wer seine Seele hütet d. i. sein Leben äußerlich und sittlich in Acht nimmt (עָקַב 16, 17. 13, 3 Präd., hier Subj.), der wird oder möge sich von diesen Dornen, diesen Schlingen, in die ihn der Schlangenherzige verlocken will, fern halten. v. 6: *Gib dem Knaben Anleitung gemäß seiner Weise, so wird er auch wenn er alt wird nicht davon lassen.* Es ist der erste Unter-richt gemeint, welcher dem Knaben ertheilt werden soll עָקַב nach Maßgabe (Gen. 43, 7 = nachbibl. עָקַב und עָקַב) seines Weges d. h. nicht;

seines Berufsweges, den er einmal beschreiten soll (Brth. Zöckl.) — was דרכו so ohne weiteres nicht bedeuten kann — auch nicht: des Weges den er lebenslänglich einhalten soll (*Kidduschin* 30^a), auch nicht: seiner individuellen Natur (Elst.), sondern: der Natur des Knaben als solchen, denn דרך ישר ist Knabenweise wie z. B. כליהאין Gen. 19, 31 allgemeine Landessitte, דרך מצרים Jes. 10, 24 Weise (Handlungsweise) der Aegypter. Der Jugendunterricht, die Jugenderziehung soll der jugendlichen Natur gleichartig sein; Lehrstoff, Lehrart, Zucht sollen sich nach der Altersstufe und ihren Eigenheiten bestimmen; die Methode soll nach dem Entwicklungsstadium eingerichtet sein, in welchem sich das Seelen- und Leibesleben des Zöglings befinden. Das V. חנך ist ein Denominativ wie das zu v. 4 besprochene צַבַּח, es bed. den Gaumen חנך (= חִנֵּךְ) afficiren, im Arabischen: Dattelsyrup in den Mund des Säuglings einstreichen, so daß sich also, auch auf das Etymon des V. חנך gesehen (vgl. شحش, befeuchten, erziehen, bilden), das horazische *Quo semel est im-*

buta recens servabit odorem Testa diu vergleichen läßt. Im nachbibl. Hebr. ist ספר חנך (לגנער) das was kirchlich *catechizatio* heißt; חנך ist der übliche Titel der Katechismen. Es ist das unterste und erste Erfordernis alles erziehlchen Unterrichts, welches der Spruch formulirt, ein geeignetes Motto für Lehrbücher der Pädagogik und Katechetik. מִמֶּנִּי geht auf das zurück was naturgemäßer Jugendunterricht zur anderen Natur des Menschen gemacht hat, auf das Eingeprägte, Anerzogene, Angewöhnte. Dieser v. 6 fehlt in LXX; wo er sich in LXX-Handschriften findet ist er aus Theodotion ergänzt; die Complutensis übers. ihn selbständig aus dem Grundtext. v. 7: *Ein Reicher wird über Arme herrschen, und unterthänig ist der Leih der dem Manne welcher ausleiht.* „Dies ist der Weltlauf. Anlangend Sing. und Plur. in 7^a, so gehn viele Arme auf Einen Reichen, und der Herrschende ist im Orient gewöhnlich Einer“ (Hitz.). Das Fut. besagt wie es kommen wird und muß, und der Nominalsatz 7^b, welcher als solcher Ausdruck der Dauer (ثبات d. i. des Verharrens und Verbleibens) ist, besagt daß das Schuldenmachen von vornherein ein sklavisches Abhängigkeitsverhältnis mit sich bringt. לָיִה eig. der sich mit einem verknüpft *se ei obligat* und מִלְוֶה wie 19, 17 (s. dort) *qui alterum (mutui datione) obligat*, v. לָיִה

לוי wenden, drehen, umwinden (wurzelverw. لَفَّ), wovon mit Fl. auch das aram. לָיִה „in Anschluß an“ abzuleiten sein wird, so wie אָל eig. „anstoßend an“ auf wurzelverwandtes אָלָה (= וָלָה) *contiguum esse* zurückgeht. אִישׁ מִלְוֶה ist einer der sich auf Leihen verlegt, wenn auch nicht gerade in gewerbsmäßiger Weise. Das Präd. צָבַח geht regelrecht seinem Subj. voraus. Richtig Lth.: *Vnd wer borget, ist des Leheners knecht*, woraus das Eigennamenspiel: Borghart ist Lehnharts Knecht.

Die nun folg. Gruppe läuft bis zum Ende dieser ersten Sammlung salomonischer Sprüche; auch sie schließt mit einem Sprüche vom Armen und Reichen. v. 8: *Wer Ungerechtigkeit säet wird Unheil ernten, und der Stecken seines Grimms wird schwinden.* Was der Mensch säet das

wird er ernten (Gal. 6, 7); wer Gutes säet, erntet Gutes 11, 18., wer Böses säet, erntet Böses Iob 4, 8 vgl. die Wendung des Satzes nach beiden Seiten Hos. 10, 12 f. עֵינֶיךָ ist das strenge Gegentheil von צִדְקָה oder יִשְׁרָאֵל (z. B. Ps. 125, 3. 107, 42), von der Vorstellung ausgehend, daß das Gute das Rechte d. i. Gerade *rectum*, das Böse das von der geraden Linie abgehende und abstehende Krumme ist. Ueber עֵינֶיךָ, welches als Sinnes- und Handlungsweise Heillosigkeit, als Geschick Unheil bed., s. 12, 21. Woran der Dichter bei עֵינֶיךָ besonders denkt, zeigt 8^b, nämlic. an mitgefühllose Tyrannisirung, an lieblose Mishandlung des Nächsten. שֶׁבֶט צִבְרוֹתָיִם ist der Stecken welchen der Ungerechtigkeit Säende grimmig Anderen zu fühlen gab. Die Aussage, daß es mit diesem Stecken leidenschaftlichen Uebermuts ein Ende haben wird, fällt mit dem was Jes. 14, 5 f. Ps. 125, 3 vom Despoten-Scepter gesagt ist zusammen. Richtig Fl.: *baculus insolentiae ejus consumetur h. e. factus qua pollet alios insolenter tractandi evanescet*. Der Einwand Hitzigs, daß ein Stecken nicht schwinde, sondern zerbrochen werde, erledigt sich dadurch daß der Stecken als geschwungener gedacht ist; übrigens sagt man בִּלְבָב von jeder beliebigen Sache, mit der es ein Ende hat z. B. Jes. 16, 4. Andere Ausl. verstehen שֶׁבֶט עֲבָרָתוֹ vom Stecken göttlichen Zorns, der den עֵינֶיךָ treffen wird, und רִבְכָּה wie Ez. 5, 13. Dan. 12, 7: „und seiner Strafe Stab wird sicher kommen“ (Ew. und ähnlich Schult. Euchel Umbr.). Auch der LXX schwebte dieser Ged. vor: *πληγὴν δὲ ἔργων αὐτοῦ (עֲבָרָתוֹ) συντελέσει (רִבְכָּה)*. Aber wäre die Strafruthe gemeint, die dem Ungerechten bestimmt ist, so ließe sich רִבְכָּה erwarten; in die Zukunft verlegt ist das בְּלוֹת des שֶׁבֶט nicht dessen *confectio* im Sinne der Vollendung, sondern der Endschaft oder Vernichtung, und übrigens liegt es nach 8^a näher, das Suff. von עֲבָרָתוֹ subjektiv (Jes. 14, 6. 16, 6) als objectiv zu fassen. LXX hat hinter v. 8 noch einen Zweizeiler: *ἄνδρα ἰλαρόν καὶ δότιν ἐὺλογεῖ ὁ θεὸς, ματαιώματα δὲ ἔργων αὐτοῦ συντελέσει*. Die erste Zeile (citirt 2 Cor. 9, 7) ist eine Uebersetzungs-Variante zu 9^a (vgl. oben zu 21, 17), die zweite (ישׂא עֲבָרָתוֹ) eine solche zu 8^b. v. 9: *Wer freundlich ist der wird gesegnet, weil er dargereicht von seinem Brode dem Armen*. Der Ged. ist der gleiche wie 11, 25. צִיִּיב צֵינָן (so ohne Makkef mit *Munach* des ersten Worts ist mit korrekten Codd., auch 1294 und dem aus Jemen, und Ausgg. zu schreiben), Gegens. von רַע צֵינָן 23, 6. 28, 22 d. i. dem Scheelsüchtigen und Misgünstigen (nachbiblisch auch צֵינָן צֵינָן), ist der freundlich Blickende, der Gutherzige und als ἰλαρὸς δότης sich gütig Erweisende; solche Leutseligkeit und Mildthätigkeit heißt mischnisch צֵינָן טִיבָה (*Aboth* II, 13) oder auch צֵינָן נָפֶחַ. Ein solcher Menschenfreund wird gesegnet, denn er hat auch selber (vgl. מְסִירָה 11, 25. 21, 13) Segen gespendet, er hat, wie von dem Segen der ihm widerfährt rückblickend gesagt wird, von seinem Brode (Lth. wie LXX mit partitivem Genitiv: *seines brots*) dem Armen gegeben, vgl. die Entfaltung dieses Segens selbstverleugnender Liebe in Jes. c. 58. Die LXX hat auch hier noch einen Zweizeiler: *νίχην καὶ τιμὴν περιποιεῖται ὁ δῶρα δούς, τὴν μέντοι ψυχὴν ἀφαιρεῖται τῶν κεκτημένων*. Die erste Zeile scheint

eine Uebersetzungs-Variante zu 19, 6^b (הודו והדר לאיש מתן), die zweite ist eine solche zu 1, 19^b (אח נפש בעליו יקח), wonach die Habsucht im Gegens. der Freigebigkeit das hinzuzudenkende Subj. ist. Ew. übers. die zweite Zeile: und er (der Gaben spendet) erobert der Beschenkten Seele. Aber *κατακτημένος* = בעל (בְּצִלִים) bed. den Besitzer, nicht den geschenksweise etwas Bekommenden, der auch des μέντοι wegen nicht gemeint sein kann. v. 10: *Jage fort den Spötter, so geht Zwist mit hinaus, und es ruhet Streit und Schande.* Wenn in einer Gesellschaft, einem Freundeskreise, einer Amtsgenossenschaft (LXX *ἐξαβαλε ἐκ συνεδρίου*) sich ein frivoler Mensch befindet, welcher (s. die Definition des γλ 21, 24) religiöse Fragen respectlos, sittliche Fragen leichtsinnig, ernste Dinge scherzhaft behandelt und sich in seinem Spottgeist, seiner Witzsucht, seiner Anekdotenjägerei über die Pflichten der Ehrfurcht, der Ehrerbietung und Ehrsamkeit hinwegsetzt: da gibt es unaufhörliche Streitigkeiten und Reibungen. Einen solchen Menschen soll man fortjagen (גרש wie Ex. 21, 10), so wird zugleich mit ihm der Unfriede (מריון) fortgehen und feiern, zur Ruhe kommen wird Streit und Schande, näml. der Streit, den ein solcher herausfordert, und die Schande, die er an sich für die Gesellschaft ist und fort und fort ihr bereitet. Gewöhnlich versteht man קלין von Schmähung welche Andere vom Spötter zu erleiden haben oder auch (so Fl. Hitz.) von den Schmähungen *opprobria* der Streitenden gegen einander. Aber so wird קלין nicht gebraucht; es bed. überall die Schande als Geschick oder Widerfahrnis, s. zu 18, 3. Das Lob eines solchen, welcher das gerade Gegentheil eines γλ ist, singt v. 11: *Wer Herzensreinheit liebt, wessen Lippen Anmut, sein Freund ist der König.* So ist mit Hitz. zu übers., nicht: wer mit reinem Herzen liebt — sei es daß man טהור-לב syntaktisch im Sinne von *puritate cordis* oder *purus corde* (Rabag Ew. nach 20, 7) faßt — denn was auf אהב folgt und dessen begriffliche Ergänzung ist hat wo möglich als Acc. des Obj. zu gelten; auch nicht: *qui amat puritatem cordis, gratiosa erunt labia ejus* (de Dieu Geier Schult. CBMich. Fl.), denn zwischen Herzensreinheit und Holdseligkeit der Rede besteht eine sittliche Beziehung, aber doch kein nothwendiger Folgezusammenhang; auch nicht: wer Reinheit des Herzens, Anmut seiner Lippen liebt (AE Schelling Brth.), denn „Anmut der eignen Lippen lieben“ ist ein schiefer Ausdruck, der eher wie tadelhafte Selbstgefälligkeit als wie lobenswerthes Streben nach herzugewinnender Rede lautet. Trefflich Lth.: *Wer ein treu hertz vnd liebliche rede hat, Des Freund ist der König.* טהור-לב ist nicht adjektivisch, sondern substantivisch gemeint; טהור also nicht Constr. des Masc. טהור wie Iob 17, 9., sondern des Segolats טהר oder (da die Grundform von טהר 1 S. 16, 7 ebenso wol טהר als טהר sein kann) des neutrisch gefaßten טהור wie קדש Ps. 46, 5. 65, 5: das Reine, Reinsein = Reinheit (Schult.). הן שפתי is zweites Subj. im Werthe eines Relativsatzes, obwol nicht eigentlich so gedacht sondern: Ein Herzens-Reinheit Liebender, Anmut seine Lippen — dessen Freund ist der König. Anders Ew.: „der ist sein, des Königs, Freund“ nach dem Schema 13, 4., aber hier unnöthig künstelnd. Ein Rathgeber und Gesellschafter,

welcher sich grundsatzmäßig lauterer Gesinnung befließt und damit eine anmutige Rede- und Verkehrsweise verbindet, befreundet sich den König; der König wird רֶעָה (רֵעַ) eines solchen und dieser also רֶעָה רַחֵמֶנִּי 1 K. 4, 5. Es ist ein Salomo-Spruch gleichen Gedankens wie 16, 13. LXX Syr. Trg. schalten hinter אֱלֹהִים den Namen Gottes ein, aber 11^b widerstrebt syntaktisch diesem Zusatz. Noch weniger ist bei מֶלֶךְ mit Raschi an Gott zu denken. Aber bemerkenswerth ist eine Deutung welche von jüd. Ausl. zur Wahl gegeben wird: der Freund eines solchen ist ein König d. h. er kann sich seiner königlich freuen und rühmen. Der Ged. ist schön, aber, wie die Vergleichung anderer vom König redender Sprüche zeigt, nicht beabsichtigt. v. 12: *Die Augen Jahve's schirmen Erkenntnis, so vereitelt er denn Tückischer Reden.* Die RA נֶצַר דָּעָה lasen wir 5, 2 von beobachtendem Bewahren, hier von schirmendem, denn unmöglich kann gesagt sein wollen, daß die Augen Gottes sich an die Norm der Erkenntnis halten und also Erkenntnis bewahren, dieses Präd. paßt nicht zu den Augen und ist, von Gottes Augen gesagt, sogar unschicklich. Andererseits ließe sich nach נֶצַר im Sinne des Bewachens ein concretes Obj. erwarten, aber auch Jes. 26, 3 steht dafür eine Sinnesweise. Man braucht also nicht mit Ew יוֹדֵעַ einzuflicken, die Alten haben Recht daß דָּעָה metonymisch für אִישׁ (M. iri) oder אִנְשֵׁי (AE) oder יוֹדֵעֵי דָּעָה (Arama) stehe. Richtig Schult.: *Cognitio veritatis ac virtutis practica fertur ad homines eam colentes ac praestantes.* Wo sich Erkenntnis, näm! sich behütigende, des Wahren und Guten findet, da steht sie unter Gottes Obhut. Wie das gemeint ist, zeigt 12^b, wo das Perf. sich in dem zweiten consecutiven Modus (*sut. consec.*) fortsetzt: es ist also Beschirmung vor den Anschlägen Hinterhältiger gemeint, welche der דָּעָה die sie hassen feindlich entgegentreten und sie durch ihre Schlangenklugheit zu überbieten und zu unterdrücken suchen. Aber Gott steht auf Seiten der Erkenntnis und behütet diese, vereitelt folglich die Reden (ausgesprochenen Entschlüsse) der Tückischen. Ueber סֶלָה (סָלָה) s. S. 178 und 304. Der Sinn von סֶלָה דָּבָר ist hier wesentlich kein anderer als Ex. 23, 8. Dt. 16, 19: er verkehrt ihre Worte, indem er ihnen eine falsche d. i. nicht zum Ziele führende Richtung gibt. Hitz. liest רֵעָה für דָּעָה, was Zöckl. gützuheißen geneigt ist: Gott behält das Böse, welches geschieht, im Auge und hindert dessen Gelingen, aber נֶצַר רֵעָה „Schlechtigkeiten beobachten“ ist ein zweideutiger unbelegbarer Ausdruck; nur etwa Iob 7, 20 ließe sich für dieses נֶצַר anführen, das ohne Variante überlieferte דָּעָה läßt sich weit eher rechtfertigen. v. 13: *Der Faule spricht: „Ein Löwe ist draußen, mitten auf den Straßen werd' ich gemordet werden.“* Etwas anders gefaßt 26, 13. Dort wie hier hat das Perf. אָצַר den Sinn eines abstracten Präsens Ges. §. 126, 3. Der Thätigkeitstrieb des Fleißigen hat seinen nächsten Spielraum daheim; hier aber ist Arbeit vorausgesetzt, welche Ausgehn (Ps. 104, 23) fordert, etwa im Thore (Forum), vorab aber auf dem Felde (24, 27). Darum steht הוֹרֵץ voraus, ein Wort von dehnbarer Begriffsweite (s. S. 55 unt. und S. 100), welches hier das Freie außerhalb der Stadt bed., wo der Faule einem Löwen zu begegnen fürchtet, wie

inmitten der Straßen d. i. der sie bildenden Häuserreihen einem רֹצֵחַ (מְרִיצֵחַ) d. i. Mörder aus Raubsucht oder Rache. Dieses starke Wort, eig. zertrümmern, arab. رَضَحَ, ist absichtlich gewählt: es sollen lächer-

liche hyperbolische Ausflüchte dargestellt werden, die der Faule für seine Faulheit sucht (Fl.). Lth. recht gut: *Ich möchte erwürgt werden auf der gassen*. Aber absichtlich steht kein אֵילִי und kein פֶּן dabei. Meiri führt hier einen Satz des Moralisten an: מְמוֹפְתֵי הַעֲצָל הַנּוֹבְאִים (zu den Beweistümern des Faulen gehört die Prophezeiung) und Eichel das Sprichwort: הַעֲצָלִים מַחְנִבִּים (die Faulen prophezeien) d. h. der Faule gebart sich, um seine Faulheit zu beschönigen, wie einen Propheten. v. 14: *Eine tiefe Grube ist Buhldirnen-Mund, ein Gottverworfenner fällt dahinein*. In etwas anderer Fassung kehrt 14^a als synonyme Zweizeiler 23, 27 wieder. LXX übers. στόμα παρανόμου, ohne daß sich sicher sagen läßt, welches Wort, das sie anderwärts mit παράνομος übers., sie hier gelesen, ob רָע (4, 14) oder רָשָׁע (29, 12) oder נָלִיז (3, 32) oder was sonst. Für die Richtigkeit des זָרוֹה (s. über זָרָה 2, 16) bürgt 23, 27; es sind זָרוֹה gemeint und ist nicht nöthig mit Ew. so zu lesen. Der Mund dieser Ausländerinnen oder entarteten Israelitinnen (vgl. die jetzigen „Älme“ d. i. musik- und tanzkundigen Herumstreicherinnen) ist eine tiefe Grube (שִׁוְהָה עֲמֻקָּה, a. LA עֲמֻקָּה wie 23, 27^a wo sich dafür auch עֲמֻקָּה findet¹⁾), näml. eine Fallgrube, in die er durch lustreizende Reden verlockt; der in Gemeinschaft mit Gott stehende Mensch ist gegen diese Sirenenstimme gewappnet, der זָרוֹה aber, d. i. der welcher ein Gegenstand des Bösen mit Bösem strafenden göttlichen זָעַם ist (Venet. κεχολωμένος τῷ ὀντωτῇ), fällt in die Grube hinein, der Verführung und dem Verderben erliegend. Schult. erkl. זָרוֹה is in quem despumat indignabundus, aber die Bed. „schäumen“ ist nicht erweislich, wahrsch. ist זָעַם vgl. غَم; ein Schallwort, welches den Zorn als dumpfes Gebrüll

und gleichsam als grollenden Donner bez. (s. zu Jes. S. 674). LXX hat hinter v. 14 noch drei langweilig moralisirende Zeilen. v. 15: *Narrheit ist gekettet an des Knaben Herz, die Zuchtruthe entfernt sie davon*. Narrheit d. h. die Lust zu dummen Streichen, albernen Possen und Alanzereien ist die Mitgift des Knaben als solchen, sein Herz ist noch kindisch und ebendeshalb Narretei damit verkettet; die Erziehung muß ihn erst dieses kindisch närrischen Wesens entwöhnen (denn, wie Menander sagt, ὁ μὴ δαρεῖς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται), und sie leistet dies auch, wenn sie unnachsichtig streng ist: der שִׁבְט מוֹסֵר (s. 23, 13) entfernt die אֵינִיָּה von seinem Herzen, indem sie dieses witzigt und weise macht (29, 15). LXX trifft in 16^a das Rechte: ἀνοία ἐξήπται (v. ἐξάπτειν) καρδίας νέου, der Syr. aber hat „hier an LXX genascht und in der Hast ἀνοία ἐξήπταιται gelesen: Narrheit macht des Knaben Verstand entfliegen“ (Lagarde). v. 16: *Wer den Niederen bedrückt, ihm zu Gewinn ists; wer dem Reichen gibt, nur zu Verlust ists*. Vor allem ist es klar, daß לְהַרְבּוֹת und לְמַחֲסוֹר wie 21, 5 לְמוֹתָר und לְמַחֲסוֹר Gegen-

1) Der Text zu dem Comm. Immanuels (Neapel 1487) hat beidemal עֲמֻקָּה.

sätze sind und die Nachsätze zu den im Werthe hypothetischer Vordersätze gebrauchten Participien bilden. Dies verkennt Hier.: *Qui calumniatur pauperem, ut augeat divitias suas, dabit ipse ditiori et egebit.* Ebenso Raschi, der bei צַדִּיק an heidnische Machthaber denkt. Verhältnismäßig besser Euchel, צַדִּיק und צַדִּיק nicht auf Eine Person, sondern auf zweierlei Menschen beziehend: Wer Arme drückt, um sich zu bereichern, und gegen Reiche freigebig ist, der verfällt in Mangel. Der antithetische Zweizeiler wird so zu einem eingedankigen; der offenbar beabsichtigte Gegensatz kommt nicht zu seinem Rechte. Dies gilt auch gegen Brth., welcher überkünstlich erkl.: Wer den Armen bedrückt, um sich zu bereichern, gibt einem Reichen, d. i. sich selber, dem Bereicherten, nur zum Mangel d. i. nur um wieder zu verlieren was unrechtmäßig erworben. Schon Ralbag ist auf dem richtigen Wege, indem er die Erkl. zur Wahl stellt: Wer den Armen bedrückt, der thuts ihm zu Gewinn, indem er ihn dadurch zu erhöhter Anspannung seiner Kräfte antreibt; wer dem Reichen gibt, thuts nur zu eigenem Verluste, weil der Reiche es ihm nicht dankt und doch fortfährt, ihn von oben herab anzusehen. Bezieht man aber לֵב auf den Armen, so liegt es näher auch bei לְמַחֲסֵי אֶךְ zunächst an den Reichen zu denken: wer dem Reichen schenkt, der fördert nur dessen schlaaffe Indolenz und beraubt ihn nur um so mehr der Thatkraft (Elster), denn was man ihm gibt wird doch in den Strudel seiner Verschwendungssucht hineingezogen (Zöckl.). So erkl. auch Hitz., welcher zu 17^a bem.: „Der Druck erzeugt Gegen-druck, weckt die Energie, und so lenkt Gott das Geschick wie im großen Maßstabe Ex. 1, 12.“ Aehnlich auch Ew., welcher an einen bestechlichen ungerechten Reichen denkt — den bedrückten Armen hebt Gott schließlich empor, jener immer reicher werdende Reiche dagegen wird „für alle seine Frevel nur desto tiefer gestraft.“ Aber bei allen diesen Erklärungen wird zu viel zwischen den Zeilen gelesen. Da אֶךְ לְמַחֲסֵי 11, 24. 21, 5 sich auf das Subj. zurückbezieht: sich selber zu eitel Verluste, so wird es wol auch hier so sein, und LXX Symm. Hier. (vgl. auch Syr. *auget mahum suum*) werden Recht haben, wenn sie auch לֵב nicht auf den Armen, sondern auf den Bedrucker des Armen beziehen. Wir erkl.: Wer den Armen schindet, der hat doch etwas davon, er bereichert sich dadurch; wer aber dem Reichen gibt, der hat nichts und weniger als nichts davon — er beraubt sich selbst, hats keinen Dank, macht ihn nur lüstern und kommt durch vieles Geben immer tiefer herunter. Im ersteren Falle 17^a entspricht wenigstens der Erfolg der Absicht, in diesem letzteren 17^b aber erntet man bittere Täuschung.

Erster Anhang der ersten salomonischen Spruchsammlung XXII, 17 — XXIV, 22.

Die letzte Gruppe der von 10, 1 zusammengestellten Zweizeiler hat 22, 16 mit einem Spruche von Arm und Reich wie 22, 7 die vorletzte geschlossen. In 22, 17 ff. wird das Gesetz der distichischen Form durch-

brochen, der Ton der einleitenden Spruchreden macht sich wieder vernehmbar, es beginnt ein Anhang zu dem durch diese Spruchreden eingeleiteten älteren Spruchbuch, s. über Styl und Spruchformen dieses Anhangs S. 5 und 15 unserer Prolegomena. Einführung der diesen Anhang bildenden Worte der Weisen XXII, 17—21: *Neige dein Ohr und höre Worte der Weisen, und richte dein Herz auf mein Wissen. Denn schön ist's falls du sie bewarest in deinem Innern; möchten zusamt sie in Geltung bleiben auf deinen Lippen. Darauf hin daß in Jahve dein Vertrauen gesetzt sei, hab' ich heute dich, ja dich unterniesen. Hab' ich dir nicht Kernsprüche aufgezeichnet, enthaltend Rathschläge und Wissen, dir zu wissen zu geben die Richtschnur von Wahrheits-Lehren, damit du zurückbringest Lehren welche Wahrheit deinen Sendern.* Was 22, 16 bis 10, 1 vorausgegangen sind מַשְׁלֵי שְׁלֹמֹה und nicht דְּבָרֵי הַכְּמָרִים, also ist obige Paränese nicht Epilog, sondern Prolog zu den folgenden Sprüchen. Die Perfecta הוֹדַעְתִּיהָ וְכִתְבֹתֶיהָ gehen nicht auf die salomonische Spruchlese, sondern auf den nachstehenden Anhang dazu; der Vorredner preist Werth und Zweck dieses Anhangs an und redet in Perfekten, weil die Beantwortung später als die Zusammenstellung. Die Person des Vorredners gilt uns (s. oben S. 20 unt. 30) als nicht verschieden von der des Vorredners c. 1—9. Sofort das הָיָה (mit *Mehuppach* nach *Thorath Emeth* p. 27) erinnert an 4, 20. 5, 1. Die RA שִׁיר לֵב animus advertere kehrt im zweiten Anhang 24, 32 wieder. נָעִים wiederholt sich 23, 8. 24, 4., aber נָעִים nebst נָעִים ist auch dem Vorredner c. 1—9 geläufig. בִּי-נָעִים enthält wie Ps. 135, 3. 147, 1 sein sachliches Subj. in sich selbst. בִּי-הַשְׁמָרִים ist nicht dieses Subj.: dies daß du sie bewarest, was eher infinitivisch שָׁמַרְתָּ (Ps. 133, 1) oder לְשָׁמְרָם heißen würde, sondern es setzt den Fall, in welchem herauskommt was lieblich und löblich ist: wenn du sie bewarest in deinem Innern d. i. die aufmerksam vernommenen zu deinem innerlichen Besitztum machest. Das Suff. יָם geht auf die Worte der Weisen und mittelbar auch auf לְדַעְתִּי, denn דַּעַת nennt der Verf. seine Lebensweisheit, welche in den folgenden wenn nicht von ihm verfaßten doch durch seine Subjectivität hindurchgegangenen Sprüchen niedergelegt ist. Ueber בָּטֶן, welches vom Innern des Körpers auf das Innere der Seele übertragen wird, s. zu 20, 27 (S. 331). Der Satz 18^b würde, wenn noch von בִּי abhängig, wol וְרַבִּנִּי beginnen. Das Fehlen der Copula und die Voranstellung des Verbums legen die optative Fassung näher. Anders ist das syntaktische Verhältnis 5, 2., wo der Infin. im Finitum fortgesetzt wird. Das ful. Ni. רַבִּנִּי, welches 4, 26 richtig gestellt, recht gerichtet s. bedeutete, bed. hier: aufrecht stehen, Bestand haben *stabilem esse*. In v. 19 geht der Thatsache der Unterweisung die Angabe des Endzwecks voraus: dieser geht dahin daß der Jünger sein Vertrauen in Jahve setze, indem er thut was seinem Willen gemäß ist und übrigens Ihn walten läßt. מִבְּטָחָהּ in Codd. und correkten Ausgg. mit *Pathach* (s. *Michlol* 184^b); das הָהִיא gilt als virtuell verdoppelt, s. zu 21, 22 (S. 345). In 19^b ist die Accentuation הָיָה הוֹדַעְתִּיךָ gegen die Syntax; Codd. und alte Ausgg. haben richtig הוֹדַעְתִּיךָ הָיָה, denn אֵת-אָתָּה ist nach Ges. §. 121, 3

nachdrückliche Wiederholung des „dich“; **אַתָּה** steht wie **אַתָּה** 23, 15. 1 K. 21, 19. Hitz. weiß keinen Gegensatz zu entdecken, der den Nachdruck rechtfertige. Aber die so bewerkstelligte Hervorhebung ist nicht immer eine gegensätzliche (vgl. Sach. 7, 5: habt ihr wirklich mir d. i. um mir damit zu dienen gefastet), hier ist sie stark individualisirend, das *te etiam te* ist s. v. a. dich wie Andere und dich insonderheit. Auch daß sich, wie Hitz. bem., für die Betonung des Heute ein Grund nicht absehn lasse, ist unwahr: **הַיּוֹם** ist von ähnlicher Bedeutsamkeit wie Ps. 95, 7., der Leser der folg. Sprüche soll sich später nicht bloß im Allgem. erinnern, daß er sie irgendeinmal gelesen, sondern daß er heute, daß er an diesem bestimmten Tage die darin enthaltenen Weisheitslehren vernommen und also von da an für ihre Befolgung oder Nichtbefolgung verantwortlich ist. In 20^a gibt das *Chethib* שלשום eine nichtssagende Datirung; übrigens kommt שלשום immer nur mit המול (אֶחָדָם) vor. Dennoch acceptiren Umbr. Ew. Brth. dieses „ehigestern (neulich)“ und meinen, daß der Verf. hier auf ein anderes, früher von ihm verfaßtes „Buch für Jüngere“ hinweise, ohne daß man sieht, was diese Bezugnahme, die nur für Zeitgenossen einen Sinn hatte, hier bezwecke. LXX liest תְּרִיבָהּ und findet in 20^a gegen Syntax und Sprachgebrauch die Ermahnung, daß der Angeredete sich diese guten Lehren dreimal (τρισσῶς) auf die Tafel seines Herzens schreiben soll; Syr. Targ. lassen den Verf. sagen, daß er sie dreimal, Hier. daß er sie dreifach geschrieben — beides ohne ersichtlichen Sinn, da dreifach nicht s. v. a. *manchfelliglich* (Lth.) sein kann. Auch das *Keri* שלשום, welches ohne Zweifel die authentische LA ist, wird in mancherlei unannehmbaren Weisen gedeutet; Raschi und Elia Wilna denken nach einer Midrascherklärung an Lehren aus Thora, Nebiim und Chethubim, Arama an solche die auf drei Klassen von Jüngern bezüglich sind, Malbim (als ob hier der Verf. des ganzen Spruchbuchs von c. 1 bis 31 rede) an die vermeintlichen drei Haupttheile des B. Mischle, besser Dächsel an c. 1 — 9 als die aus gleicher Feder wie dieser Nachtrag geflossen. Schultens vergleicht Koh. 4, 12 und übers. *triplici filo nexa*. Das Rechte haben schon Kimchi Meiri u. A., welche שלשום durch דברים נכבדים glossiren und נגידים 8, 6 vergleichen; hienach übers. Venet. mit dem glücklichen Quidproquo τρισμύστωτα. Die LXX übers. das militärische שלשום mit τριστάτης, aber dieses griechische Wort ist selber dunkel und wird bei Hesychius (so wie bei Suidas und im Etymologicum) durch *Regii satellites qui ternas hastas manu tenebant* erklärt, was gewiß falsch ist; ein anderer Grieche, den Agellius anführt, sagt zu Ex. 15, 4., τριστάτης heiße der Wagenkämpfer, deren immer je drei einen Kriegswagen inne hatten, und dies scheint nach Ex. 14, 7. 15, 4 wirklich die ursprüngliche Bed. In der davidischen Zeit aber begegnet uns שלשום als Benennung der dem Könige nächststehenden Helden (*Gibbòrim*). Die Schalischmänner bilden die höchststehende Elite-Truppe, an deren Spitze zwei Triaden von Helden stehen, Joschéam das Haupt der ersten Trias und also der Schalischmänner überhaupt, Abisai das Haupt der zweiten Trias, welcher einen hohen Ehrenrang unter den Schalischmännern einnimmt,

aber doch an jene erste Trias nicht hinanreicht 2 S. 23, 8 ff. (= 1 Chr. 11, 11 ff.). Der Name הַשְּׁלִישִׁים (wofür 2 S. 23, 8 apokopirt וְהַשְּׁלִישִׁי und ebend. v. 13. 1 Chr. 27, 6 irrig הַשְּׁלִישִׁים) tritt hier in Bez. zu der triadischen Gliederung dieser Kernschar, und es kann im Hinblick auf den Gebrauch des Worts sowol in der pharaonischen als in der königlichen Zeit als ausgemacht gelten, daß שליש den Dreimann (*triumvir*) und dann überh. einen hohen militärischen Würdenträger bezeichnet, so daß שְׁלִישִׁים hier sich zu נגידים 8, 6 wie etwa *ducalia* zu *principalia* verhält. Der Name der Kernmänner (Mitglieder der Kerntruppe) ist auf Kernsprüche übertragen, wie Jac. 2, 8 dasjenige Gesetz, welches wie ein βασιλεύς an der Spitze aller andern steht, νόμος βασιλικός heißt oder wie Plato die obersten Kräfte der Seele μέση ἡγεμόνες nennt. Wie in dieser platonischen Wortverbindung ist שלישים hier gleich jenem נגידים neutr. gemeint, vgl. S. 135 und zu ריקים 12, 11. וְשִׁירִים 16, 13. Das ב von בְּמַעֲבוֹרָה (das Wort kam schon 1, 31 vor) erkl. Fl. richtig als بَاءُ الْمَلَايِسَةِ (ב der Vereinigung oder Begleitung): Kernsprüche, welche gute Rathschläge und solides Wissen enthalten. In der Zwckangabe v. 21 fassen wir was auf לְהוֹרִיכָה folgt nicht permutativisch: *ut te docerem recta, verba vera* (Fl.), sondern קִשְׁטָה (Grundform zu קִשַׁט Ps. 60, 6) ist Träger des dreifachen Begriffs: *rectitudinem* oder besser *regulam verborum veritatis*. Das V. صِدْقٌ قَسِطٌ bed. gerade, steif, unbiegsam s. (syn. צֶדֶק

hart, stramm, gleichmäßig gerade s.) und das Nomen *kist* bez. nicht allein den rechten Verhalt, das rechte Maß (*quantitas justa*), sondern auch die Wage und also die Regel oder die Norm. In 21^b ist אֲמָרִים אֲמָרִים (wie z. B. דְּבָרִים נְהוּמִים Sach. 1, 13., s. Philippi, Status Constr. S. 86 f.) s. v. a. אֲמָרִי אֲמָרִי; der Verf. hat absichtlich dieses zweite Mal das Appositionsverhältnis der Annexion vorgezogen: Reden welche Wahrheit sind, der Begriff der Wahrheit tritt bei dieser Form des Ausdrucks überwiegender hervor. Die zweite Zweckbestimmung ist von der ersten abhängig; 21^a ist der Lehrer, 21^b der Schüler Subj. Unmöglich, weil sprachgebrauchswidrig, ist die Uebers.: *ut respondeas verba vera iis qui ad te mittunt* (Schult. Fl.), denn „jemanden beschicken“ bed. שלח mit folg. Acc. nirgends. Ohne Zweifel stehen וְשִׁירִים und שְׁלֹחַ in correlatem Verh.: der sich unterweisen Lassende soll in den Stand gesetzt werden, denen die ihn ausgeschiedt etwas Tüchtiges zu lernen Lehren welche Wahrheit sind und also sich bewähren heimzubringen. Um rechten Bescheid oder treuen Bericht an irgend welche Auftraggeber handelt es sich hier nicht, auch liegt es außer Zweck und Macht der folg. Sittensprüche, ein Universalmittel darzureichen, welches geschickte d. i. irgendwomit beauftragte Leute geschickt macht. Die שְׁלֹחִים dessen der hier unterwiesen werden soll sind seine Eltern oder Pfleger, die ihn zu dem Weisheitslehrer in die Schule schicken (Hitz.). Indes befremdet es, daß der Lernende gerade hier nicht בְּנִי angeredet wird, was dem sonst im Althebräischen unbelegbaren Ausdruck „in die Schule schicken“ zur Stütze gereichen würde, und שְׁלֹחִי eines Andern heißen allerdings sonst die welche ihn zu ihrem Mandatar machen 10, 26. 25, 13. 2 S. 24, 13.,

auch würde die Bez. auf die Eltern ausgeschlossen sein, wenn mit Norzi und anderen Ausgg. לשלחך statt לשלחך (Venet. 1521 und die meisten Ausgg.) zu lesen wäre. Deshalb empfiehlt sich die auch von Ew. bevorzugte LA לשלחך, nach welcher LXX τοῖς προβαλλομένοις σοι übers., was von der Syro-hexaplaris durch לך אחרת d. i. denen welche dir Probleme vorlegen wiedergegeben wird (s. Lagarde). Der Weisheitslehrer will den der die folg. Spruchlese liest und auf sich wirken läßt dadurch befähigen, denen welche ihn befragen und um Rath angehen den rechten Bescheid zu geben und also selber ein Weisheitslehrer zu werden.

Nach dieser zehnzeiligen Vorermahnung beginnt nun die so bevorwortete Samlung von דברי חכמים. Den Anfang macht ein Vierzeiler, welcher sich seinem Inhalt nach an den letzten Spruch der salomonischen Lese 22, 16 anschließt v. 22. 23: *Plündere nicht den Niederen weil er niedrig, und zertritt nicht den Gebeugten im Thore. Denn Jahve wird führen ihren Streit und ihre Berauber des Lebens berauben.* Wenn es auch Gewinn bringt, wie 22, 16^a gesagt hat, den נל Niederen oder Geringen zu bedrücken, so gereicht es schließlich doch dem Bedrückenden zum Verderben. Der Dichter warnt hier davor, den Niedern weil er eben niedrig und also wehrlos und nicht zu fürchten ist zu berauben und dem קני Gebeugten und deshalb Widerstandsunfähigen im Thore d. i. Gerichtshofe Unrecht zu thun — diese Armen haben zwar nicht hohe menschliche Gönner, aber einen Sachwalter im Himmel: Jahve wird ihren Streit führen (קני ריב wie 23, 10) d. i. ihre Ehrenrettung und Rächung übernehmen und durchsetzen. דבא (דבא), aram. und arab. دك

(vgl. die Potenzirung דק, דק bed. zermalmen so daß etwas breit und platt wird, trop. unterdrücken, synon. קשק (Fl.). Das V. קב hat im Chald. und Syr. die Bed. stechen, fixiren (wonach es Aq. hier mit καθήλοῦν annageln, Hier. mit *configere* übers.) und als Stammwort zu קבע die Bed. gewölbt s. wie قبع buckelicht s.; beide Bedd. passen hier nicht.

Der Zus. fordert hier die Bed. berauben, und auch für Mal. 3, 8 f. ist eben diese Bed.: ענין גזל ולקיחה בהכרח die Bed. des Beraubens und gewaltsamer Entziehung (Parchon, Kimchi) anzunehmen, nicht: betrügen (Köhler Keil), obgleich es den Sinn der Beraubung durch Vorenthaltung oder hinter der Gebühr zurückbleibende Leistung, also eines durch Unterlassung oder Betrug verübten Sacrilegiums haben kann. Das Talmudische kennt das V. קב in dieser Bed. nicht, aber es wird mannigfach als dialektisches Wort für גזל bezeugt.² Schultens' etymologische Erkl. *capitum*

1) Das syr. n. fem. אסחא אסחא Ps. 49, 5 Trg.) ist s. v. a. hebr. חררה v. חרה אחר = אחז Neh. 7, 3 verschließen, eig. erfassen und zurückhalten: das arab.

أخذة bed. den Zauber als Packung und Festmachung.

2) So Rosch ha-schana 26b: Levi kam einst nach NN. Da kam ihm ein Mann entgegen und rief ihn an: קבען פלניא. Levi wußte nicht was er damit sagen wollte und ging in das Midrasch-Haus, um zu fragen. Man antwortete ihm: Der und der

injicere (nach **זָבַע** den Kopf zurückziehen und verbergen) befriedigt nicht. Die Construction mit doppeltem Acc. folgt der Analogie von **הִכְהוּ נָפֶשׁ** u. dgl. Ges. §. 139, 2. Ueber den Sing. **נָפֶשׁ**, obwol von Mehreren die Rede, s. oben S. 54. Ein anderer Vierzeiler v. 24. 25: *Vergesellschaftet dich nicht mit einem Zornigen, und mit einem wüthigen Manne gehe nicht um, damit du dir nicht aneignest seine Sitten und Verderben zuziehst deiner Seele.* Das *Pi.* **רָצָה** Richt. 14, 20 bed. Jemanden zum Freund oder Gesellschafter (**רָצָה**, **רָצָה**) machen oder wählen, das *Hithpa.* **הִתְרַצָּה** (vgl. S. 301) sich (für sich) Jemanden zum Freund oder Umgang nehmen; **אֶל-הַתְּשָׁחַת אֶל-הַתְּרַצָּה** Jes. 41, 10 mit *Pathach* der durch Apokope entstandenen geschlossenen Sylbe. Der Zornige heißt **אִישׁ בָּעַל נָפֶשׁ** wie der Gierige **בָּעַל נָפֶשׁ** 23, 2 und der Intriguant **בָּעַל מִזְמוֹת** 24, 8., s. über **בָּעַל** zu 1, 19 und 18, 9. **אִישׁ חָמוֹת** verhält sich superlativisch zu **אִישׁ חָמָה** 15, 18 (vgl. 29, 22) und bed. einen Hitzkopf höchsten Grades. **בּוֹא לֹא תָבוֹא** ist warnend gemeint (vgl. 16, 10^b). **בּוֹא אִתּוֹ** oder **בּוֹא עִמּוֹ** Ps. 26, 4 mit jem. daherkommen ist s. v. a. mit ihm einher- oder umgehen, was durch **הֵלֵךְ אִתּוֹ** 13, 20 ausgedrückt wird, so wie **בּוֹא בְּ** Jos. 23, 7. 12 Gemeinschaft mit jem. eingehen *venire in consuetudinem* bed. Eine Spur jüngerer Sprachzeit ist dieses **בּוֹא אִתּוֹ** nicht. Auch **הִתְאַלַּח** *discas* kann nicht dafür gelten: Aramaismen hat die hebr. Poesie von jeher als Zierraten verwendet. **אַלְהָ**, aram. **אַלְהָ**, **אַלְהָ**, **אַלְהָ**, arab. **أَلَفَ**,

bed. vertraut mit etwas werden = lernen (*Pi.* **אַלְהָ** lehren Iob 15, 5 und in den Reden Elihu's) oder auch vertraut mit jem. werden (woher **אַלְהָ** Vertrauter 2, 17); ein hebr. Prosawort ist dieses **אַלְהָ** (אַלְהָ) nie geworden, nur das biblische **אַלְהָ** wird von der späteren Sprache in der Bed. Lehrer verwendet. **אַרְחֹת** heißen die Wege, die Jemandes Handeln (2, 20 u. ö.) oder Ergehen (1, 19) einschlägt und einhält, also sowohl Sitten als Geschicke. In der RA **לָקַח מִזְקָה** ist **לָקַח** so wie in unserem „Schaden nehmen“ gebraucht; auch schon die alte Sprache stellt das gezwungene Eingehen in einen Zustand als Erfassen desselben dar z. B. Iob 18, 20 vgl. Jes. 13, 8., hier ist **מִזְקָה** nicht bloß s. v. a. Gefahr (Ew. falsch und undeutsch: daß du nicht nimmest Gefahr für deine Seele), sondern s. v. a. Verderben, die Sünde selbst ist ein Fallstrick (29, 6), sich einen Fallstrick holen ist s. v. a. Verstrickung zu erleiden bekommen. Wer sich mit einem leidenschaftlichen rabiatischen Menschen in ein näheres Verhältniß einläßt, der eignet sich leicht dessen Manieren an

ist ein Räuber (**גּוֹזֵל**), sagte dir Jener; denn es heißt in der Schrift (Mal. 3, 8): **הִיכַבְתֶּם אֶת אֱלֹהֵיכֶם** u. s. w. (s. Wissenschaft Kunst Judenthum S. 243). In dem Midrasch **שִׁוְחַר טִיב** zu Ps. 57 sagt Rabbi Levi, daß man **אֶתָּה קִיבַע לִי** im Sinne von **אֶתָּה קִיבַע לִי** zu brauchen pflege. Und im Midrasch Tanchuma, Parasche **הַרְוִימָה** antwortet Rabbi Levi auf die Frage, was **קִיבַע** Mal. 3, 8 bedeute: Es ist ein arabischer Ausdruck, ein Araber, wenn er zu dem Andern sagen will: **מִה אֶתָּה גּוֹזֵל לִי**, sagt dafür: **מִה אֶתָּה קִיבַע לִי**. Vielleicht ist **קִיבַע** mit **קָבַץ** sinnverwandt, die Wurzel **קָב** trifft in mehreren Sprachgruppen (auch türkisch **قَب**) mit dem lat. *capere* zusammen.

und geräth, durch ihn und gleich ihm zu Ausbrüchen eines Zorns welcher nicht thut was vor Gott recht ist fortgerissen, in verderbenbringende Verwickelungen. Ein dritter Vierzeiler v. 26. 27: *Sei nicht unter denen die Handschlag geben, unter denen die sich für Darlehen verbürgen. Wenn du nicht hast um zu bezahlen, warum soll er dir das Bett unter dem Leibe wegnehmen?* Die Hand einschlagen ist s. v. a. bei Jemandem für einen Andern gut sagen, mit eigener Habe und Ehre für ihn eintreten 6, 1. 11, 15, 17, 18., mit Einem Worte ערב *seq. acc.*: sich verbürgen für ihn (Gen. 43, 9) oder für das von ihm empfangene Darlehen מִצָּאָה Dt. 24, 10 (v. הַצָּאָה mit בַּ der Person und Acc. der Sache: Jemandem etwas auf Zinsen leihen). Der Spruch warnt, solcher Bürgschaftleistenden Einer zu sein (schreibe בְּעֶרְבִיִּים mit Cod. 1294 und alten Drucken wie Vened. 1521), es so wie sie zu machen, denn warum wolltest du es dahin kommen lassen, daß, wenn du nicht abbezahlen könntest (שָׁמָּה vollständige äquivalente Zahlung leisten und überh. bezahlen 6, 31)¹, er (der Gläubiger) dir das Bett unter dir wegzöge, denn, wie 20, 16 sagt, so pflegt sich unvorsichtiges Bürgschaftleisten zu bestrafen. Ein vierter mit warnendem אַל beginnender, nur zweizeiliger Spruch v. 28: *Verrücke nicht ewige Gemarkung, welche gemacht deine Ahnen.* 28^a = 23, 10^a. Ueber die von der Thora eingeschränfte Unverletzlichkeit des Grenzrechts war schon zu 15, 25 (S. 256) die Rede. עֵלֶם heißt „die von jeher geltende Grenzmarke, welche zu verrücken ein doppelter Frevel wäre, weil sie durch die Urzeit geheiligt ist“ (v. Orelli a. a. O. S. 76). נָסָה = סָגָה bed. zurückweichen; *Hi* zurück-schieben, fortrücken. אָשָׁר hat wie (ὅτι) ὅ, τι, *quippe quod* begründende Färbung. Statt עֵלֶם liest die Mischna Pea V, 6 עֵלֶם, was in der jerusalemischen Gemara ein Rabbi von den aus Aegypten Herausgezogenen, ein Anderer von Verarmten versteht, indem „emporkommen“ ein Euphemismus (לְשׁוֹן כְּבוֹד) für „herabkommen“ sei.²

Nach den vier mit אַל anhebenden Sprüchen beginnt eine neue Reihe mit dem Dreizeiler v. 29: *Schauest du einen Mann der gewandt in seinem Berufe — vor Königen mag der sich stellen, nicht sich stellen vor Unansehnlichen* d. h. er kann in der Könige Dienst treten, braucht nicht in den Dienst Unansehnlicher zu treten = er hat Anspruch und Aussicht auf die höchste amtliche Stellung. הָיִיתָ, in 26, 12 = 29, 20 mit רָאִיתָ wechselnd, ist *perf. hypotheticum* (vgl. 24, 10. 25, 16): *si videris*; der Nachsatz, welcher mit כִּי בִּי beginnen könnte, sagt voraus was der Schauende weiter zu beobachten Gelegenheit haben wird. Richtig Lth.: *Sihestu einen Man endelich* (s. zu 21, 5) *in seinem geschefft, der wird* u. s. w. מְהִירָה heißt in allen drei Hauptdialekten wer in einer Sache gewandt ist nicht bloß vermöge äußerlicher Kunstfertigkeit, sondern auch vermöge geistiger Bemeisterung. הִתְרַצָּב לְפָנָי dienende Stellung

1) Nach Ben-Ascher ist אִם-אֵין-לָךְ zu punktiren, wogegen Ben-Naftali אִם-אֵין-לָךְ beliebt, s. unsere Genesis-Ausgabe (1869) p. 74 (zu Gen. 1, 3) und 81 (Anm. 3). Ebenso ohne Belang für den Sinn ist daß Ben-Ascher מְהִירָה mit *Tarcha*, Ben-Naftali לְמַח mit *Mercha* punktirt.

2) Als analoges Beispiel wird סָגָה נְהוּרָה hellsehend = blind angeführt.

vor Jemandem einnehmen wie **על הריצב** Iob 1, 6. 2, 1. **עמד לפני** 1 S. 16, 21. 1 K. 10, 8. Neben der Pausalform **רִיצֵב** findet sich in Codd. auch **רִיצֵב** (die Grundform zu **רִיצֵב**, woraus jene Pausalform verlängert ist), welche Ben-Bil'am vertritt indem er dieses Wort zu den **פתחין בארמה** (den pathachirten Pausalformen) zählt. **הַשְׂבִּים** im Gegens. zu **מְלָכִים** sind *obscuri* = *ignobiles*. Die Targume übers. mit **הַשְׂוֹף** und **הַשְׂוֹף** das hebr. **עֲמָא** und **אֲבִיָּין**. Kimchi vergleicht Jer. 39, 10., wo **הָיָה הַמֶּלֶךְ** mit **עֲמָא** (דָּלָה הָאָרֶץ) übersetzt ist (vgl. **הַשְׂבִּים** 2 K. 24, 14. 25, 12 für **הָאָרֶץ**). Synonym ist das althebräische **הַלְבָּה** (הַלְבָּה) in Ps. 10. Der Spruchdichter scheint hier aramäischen Sprachgebrauch ins Hebräische herüberzupflanzen. Nachdem v. 29 von hoher Anstellung in der Nähe von Königen gesprochen, schließt sich wolvermittelt das auf die Schlüfrigkeit des glatten Hofbodens bezügliche Hexastich XXIII, 1 an: *Wenn du dich hinsetzest zu speisen mit einem Herrscher, so beachte ja wen du vor dir hast und setze dir das Messer an die Kehle, wenn du ein Mensch von gutem Appetit ist. Werde nicht lüster nach seinen Leckereien, dieweil es lüngerische Speise.* Das **ל** von **לָחֹם** ist das des Zweckes: *ad cibum capiendum*, also als ein von ihm zu Tische Geladener; in Prosa würde es **לָאֵכַל** heißen, **לָחֹם** speisen ist poetisch 4, 17. 9, 5. Das Fut. **תִּבְרַן** kleidet die Ermahnung in Form eines Wunsches oder Rathes; der *inf. intens.* **בִּין** macht sie dringlich: beachte wol den welchen du vor dir hast, näml. daß er nicht Deinesgleichen, sondern ein Hoher, der dir leicht ebenso verderblich als nützlich werden kann. Mit **וְשָׂמָה** setzt sich die durch **רִבִּין** angefangene Jussiv-Construction fort. Falsch Zöckl. Dächsel nach Ew. Hitz.: du setzest . . das *perf. consec.* nach einem Imper. oder, was dasselbe, voluntativ gemeinten Fut. (z. B. Lev. 19, 18 mit **לֹא** und ebend. v. 34 ohne **לֹא**) führt die Ermahnung weiter; so verstanden sein wollend wie jene erklären hätte der Verf. **שָׂמָה שְׂבִין** schreiben müssen, nicht **וְשָׂמָה שְׂבִין**. Richtig Lth.: *Vnd setze ein Messer an deine Kele*, aber fortfahrend: *Wiltu das leben behalten*, hierin mit Hier. Syr. Trg. in gleicher Verkennung des Begriffs befangen, zu welchem sich hier **נֶפֶשׁ** besondert. **שְׂבִין** (**סִבִּין**), arab. mit

assimilirtem **سكّين** (*sikkîn*, Plur. *sekâkîn*, woher *sekâkîni* Messerschmied), heißt das Messer (**שָׂךְ סָךְ** stechen, s. zu Jes. 9, 10¹). **לִיֵּץ** v. **לִיֵּץ** schlingen ist der Schlund; das Wort bed. allerdings im Aram. nur die Backe, weshalb Lagarde **בִּלְעֵךְ** infinitivisch im Sinne von **بولوعك** wenn du gierest (v. **لَوَعَ**) fassen will, aber das gäbe zu 2^b eine Tautologie; das V. **לִיֵּץ** (vgl. **לעלע** lechzen) beweist für das Substantiv gleiche ursprüngliche Bed. wie *glutus* v. *glutire*, welche dann von dem inneren Schling-Organ (Kimchi: **בֵּית הַבְּלִיעָה**, Parchon: **הַנֶּשֶׁף** *oesophagus*) auf das äußere (Kinnlade, Backe) übertragen worden ist. „Setze ein Messer an deine Kehle ist sprichwörtlicher Ausdruck wie unser: das Messer

1) Daß *in* Endung ist wie in **לִבְרִין** Axt (vgl. das danach hebraisirte **לָגֵנָה** (*lagena*), bleibt von dem in *Jesurun* p. 216 Gelehrten stehen.

steht ihm an der Kehle; der Dichter will sagen: Halte deine zu heftige Begierde durch die stärksten Schreck- und Drohungsmittel im Zaume, drohe ihr gleichsam den Tod“ (Fl.). In **בַּעַל נֶפֶשׁ** bed. **נֶפֶשׁ** wie 13, 2 die Gier und zwar die Eßgier wie 6, 30 (Psychol. S. 202. 204). Richtig Raschi: **אִם רֵעֲבָן אִתָּךְ** wenn du heißhungerig, wenn du ein Freßsack bist, vgl. Sir. 34 (31), 12: „Wenn du an einer großen Tafel sitzt, so sperre da nicht deinen Schlund (**φάρυγγα**) auf und spricht nicht: Da ist ja viel darauf!“ Das Messer gilt also der Bedrängung und Mäßigung des allzu guten und großen Appetits. In 3^a schwankt die Punctuation zwischen **מִי־חָצֵץ** (*Michtol* 131^a) und **חָצֵץ מִי**; Letzteres haben z. B. Cod. 1294, Erfurt. 2 und 3, Cod. jaman., und so ist auch v. 6. 24, 1 zu schreiben; auch **וַיִּחָצֵץ** 1 Chr. 11, 17 und **וַיִּחָצֵץ** Ps. 45, 12 haben Codd. u. ältere Ausgg. (z. B. Complut. 1517, Venet. 1515. 1521) mit *Pathach*. **זָאֵן** v. **זֶאֱנָה** bed. schmackhafte Gerichte, Leckereien wie

(kosten, schmecken) vgl. *sapores* v. *sapere* in dem Spruche: Die Leckerbissen des Königs verbrennen die Lippen (s. Fleischer, Ali's hundert Sprüche etc. S. 71 und dazu S. 104). Mit **וַיִּחָצֵץ** beginnt wie 3, 29 ein Umstandssatz: da es ja Lügen-Speise ist (Verbindung wie **עֵרֶב-בִּצְבִיִּים** 21, 28), Speise die den der sie ißt gleichsam belügt d. h. ihm die beständige Gnade des Fürsten zu verbürgen scheint und ihn doch oft genug hierin täuscht, vgl. das Sprichwort bei Burckhardt und Meidani: Wer des Sultans Suppe ißt, verbrennt sich die Lippen, wäre es auch erst nach geraumer Zeit (Fl.). Einem Könige — sagt Calov, den Sinn des Spruches betreffend — soll man nahen wie einem Feuer, nicht allzu nahe, daß man nicht gebrannt, nicht zu fern, damit man davon erwärmt werde. Diese Nachlese von Sprüchen durchläuft alle Form des Spruchbau's; jetzt folgt ein Fünfzeiler v. 4. 5: *Mühe dich nicht reich zu werden, von solcher deiner Klugheit stehe ab. Willst du deine Augen darauf hinfliegen lassen und fort ist es? denn es schafft sich, ja es schafft sich Flügel, dem Adler gleich der entfliegt gen Himmel.* Der Mittelstand ist nach 30, 8 der beste, wer sich mühet (vgl. 28, 20: hastet) reich zu werden steckt sich ein falsches trüglisches Ziel. **יָגַע** ist von Haus aus eins mit

יָגַע Schmerz empfinden *dolere* und bed. dann wie *πονεῖν* und *κάμνειν* müde werden oder sein, sich bemühen, sichs sauer werden lassen (Fl.). Die **בִּינָה**, von welcher zu lassen 4^b ermahnt (vgl. 3, 5), ist eben diese auf das Reichwerden gerichtete Klugheit; denn Anstrengung für sich allein thut nichts, wenn sich nicht damit Klugheit verbindet, welche in Ausfindigmachung der Mittel in sittlicher Beziehung nicht sehr wählerisch, aber um so schlauer und, wie man sagt, speculativer ist. Richtig Aq. Venet. Hier. Lth.: *Bemühe dich nicht Reich zu werden.* Dagegen liest LXX **לֹא-תִּשְׁתָּרֵם** **אֵל רֵיגָה** strecke dich nicht (wenn du arm bist) nach einem Reichen, und Syr. Trg. **אֵל רֵיגָה** **לֹא-תִּשְׁתָּרֵם** nahe dich nicht dem Reichen; aber abgesehen von der Mislichkeit des Ausdrucks und der Construction in beiden Fällen liebt die Poesie, auch die Spruchpoesie, nicht den Artikel, sie gebraucht ihn nie ohne Emphase, zumal wie hier mit

dem nicht elidirten der Fall sein müßte. Diese Uebersetzer meinten daß *בִּי יִגֵּר* v. 5 ein in v. 4 ausgesprochenes Subj. voraussetze; das Subj. ist aber nicht *הִקְשִׁיר*, sondern der in *לְהִקְשִׁיר* enthaltene *עֲשֵׂה*. Das selbstverständliche „es“ ist das Ermühte und Erspeculirte. Das ist ein trügllicher Besitz, denn was in vielen Jahren durch Mühen und Spähen erworben ist geht oft plötzlich, augenblicklich verloren. Die Augen auf etwas fliegen lassen ist s. v. a. einen (flüchtigen) Blick auf etwas richten: willst du deine Augen auf selbes hinschweifen lassen und es ist fort d. h. willst du dich dem Geschick aussetzen, das sauer und schlaue Erworbene plötzlich einmal dir entrückt zu sehen? Anders Lth. nach Hier.: *Las deine Augen nicht fliegen dahin, das du nicht haben kannst*, aber abgesehen davon daß *בִּי יִקְנֶה* sich unmöglich im Sinne von *ad opes quas non potes habere* verstehen läßt (es müßte *אֵינְנִי באשר אינני* heißen), würde bei dieser Auffassung nach Analogie von *נָשָׂא נֶפֶשׁ אֶל (ל)* das Strebeziel mit *בִּי*, nicht *בִּי* bezeichnet sein müssen. Besser Immanuel nach Raschi: verdoppelst d. i. schließt du (mittelst der zwei Augenlider) deine Augen darüber, so ist es fort d. i. über Nacht verschwunden, aber *עֵינַי duplicare* ist aramäisch, nicht hebräisch. Eher ließe sich mit Chajûg nach Jes. 8, 22 f. erkl.: verhüllst (verdunkelst) du deine Augen d. h. gibst du dich einmal der Sorglosigkeit hin; aber das N. *עֵינַי* zeigt, daß *עֵינַי*, von den Augen gesagt, fliegen (flattern) bedeuten will. Ueberkünstlich Hitz. (mit Aufnahme der verwerflichen LA *לְהִקְשִׁיר*): Sinkst du um, mit den Augen auf ihn (den reichen Gönner), so ist er hinweg — schon deshalb unannehmbar, weil hierzu die Frageform nicht paßt. Sie würde auch nicht passen wenn *יִאֲנִי* als Nachsatz gedacht wäre: „Läßt du deinen Blick darauf hinfliegen? — Fort ist es“, denn wozu diese Frage? Das *י* von *יִאֲנִי* zeigt daß dieses Wort ein Bestandtheil der Frage ist; es ist eine Frage *לֹא־נָקָר* d. i. zur Verwerfung des Gegenstandes der Frage: Willst du deinen Blick darauf werfen und es ist fort d. h. willst du die Erfahrung augenblicklichen Verlustes des Erarbeiteten und Erlisteten machen? Zu dem *בִּי* vgl. Iob 6, 8 *בִּי עֵינַי* richtest du deine Augen auf mich, so bin ich nicht mehr. Eine andere Bezeichnung des Augenblicks hatten wir 12, 19. Das *Chethb* *בִּי הִקְשִׁיר עֵינַי* (sollen deine Augen darauf hinfliegen . .) ist syntaktisch richtig (vgl. 15, 22. 20, 30) und konnte bleiben. Das *Keri* wird meistens falsch *הִקְשִׁיר* accentuirt, zwiefach falsch, denn 1) weicht von einer auf *i* auslautenden geschlossenen Sylbe nie der Ton zurück z. B. *לְהִקְשִׁיר* Jes. 40, 20. *בְּהִקְשִׁיר* 1 Chr. 1, 4. *אֲבִיר* Iob 23, 8 und 2) fehlt hier obendrein für den Tonrückgang der gesetzliche Anlaß, also vielmehr *הִקְשִׁיר* (mit *Mehuppach* der letzten und *Zinnorith* der vorausgehenden offenen Sylbe), wie es sich bei Opitz, Jablonsky, Michaelis, Reineccius findet.¹ Das Subj. von 5^b ist wie in 5^a der Reichtum. Daß der Reichtum Flügel bekommt und fortfliegt, läßt sich eher hören als daß der reiche Gönner fortfliegt — ein barockes Bild, passend dagegen Nah. 3, 16 wo der

1) Nur beiläufig bemerken wir daß *יִאֲנִי* nach bestimmter Regel mit *Schêbâ-Gaja* zu schreiben ist.

Schwarm der Handelsleute aus Nineve wie ein Heuschreckenschwarm wegflattert. עשו hat häufig den Sinn von *acquirere* Gen. 12, 5., mit לִי *sibi acquirere* 1 S. 15, 1. 1 K. 1, 15.; Hitz. vergleicht Silius Ital. XVI, 351: *sed tum sibi fecerat alas.*¹ Der *inf. intensivus* verstärkt die Voraussage: es wird sicherlich so kommen. In 5^c ist vorerst alles unnütze Reden über das *Chethib* וְעִיר abzuschneiden, denn dieses *Chethib* existirt nicht, die Masora weiß hier nur von einem einfachen כְּרִיב und קִיר, näml. וְעִיר (lies וְעִיר), nicht von einem doppelten (וְעִיר), und das Wort wird unter denen, welche in der Mitte ein י haben das wie י zu lesen ist, nicht mit aufgeführt. Die Handschriften (z. B. auch Bragadin. 1615) bieten וְעִיר und dazu קִיר, es ist eins der 10 von der Masora registrirten Wörter, an deren Anfang statt des geschriebenen י ein י zu lesen ist. Die meisten Alten übers. mit Verquickung des *Keri* und *Chethib*: und er (der Reiche oder besser: der Reichtum) fliegt himmelwärts (Syr. Aq. S. Th. Hier. Lth.). Rein nach dem *Keri* Venet. ὡς ἀέτος πτήσεται τοῖς οὐρανοῖς (näml. ὁ πλοῦτος). Richtig Targ.: gleich dem Adler, welcher fliegt am Himmel (wonach auch accentuirt ist), nur ist nicht „am Himmel“, sondern „gen Himmel“ zu übers.: מְעָלָם ist Acc. der Richtung — der Adler fliegt himmelan, diesseitigen Blicken mit seinem „ätherischen Sonnenschwunge“ (Herder) gänzlich entschwebend. Bochart im *Hierozyicon* hat zu diesem Vergleiche viele Parallelen gesammelt, unter anderen das Bild in Lucians Timon, wo der Gott des Reichtums Plutos hinkend und mühsam sich fortschleppend an einen herankommt, aber sich davon machend an Schnelle des Fluges alle Vögel übertrifft. LXX übers. ὥσπερ ἀέτου καὶ ὑποστρέφει εἰς τὸν οἶκον τοῦ προσεσκηκότος αὐτοῦ. Hitz. liest hienach וְנָשָׁב לְבֵית מְשֻׁבָּה und er (der reiche Gönner) zieht sich vor dir zu seinem steilen Wohnsitz zurück. Aber sollte οἶκος τοῦ προσεσκηκότος αὐτοῦ nicht der Himmel sein als Wohnstätte dessen der den Reichtum verwaltet d. i. ihn nach freiem Ermessen gibt und wieder nimmt? Es folgt ein Spruch mit ungleich gemessenen Zeilen, wol ein Siebenzeiler v. 6—8: *Ich nicht das Brot des Scheel- sehenden und laß dich nicht gelüsten nach seinen Näscheren. Denn wie einer der bei sich calculiri so ist er — „Ich und trink“ sagt er dir, aber sein Herz ist nicht mit dir. Deinen Imbiß den du genossen wirst du ausspeien, und vergeudet hast du deine schönen Worte.* Wie כֹּבֵד עֵין 22, 9 *benignus oculo* die Freundlichkeit und Freude mittheilsamer Liebe bezeichnete, so hier (vgl. Dt. 15, 9. Mt. 20, 15) רַע עֵין *malignus oculo* die Scheelsucht und den Eigennutz des Alles selber haben und behalten wollenden Egoismus. LXX ἀνδρὶ βασάνου, denn der Blick des bösen Auges רַע עֵין בִּישָׁא (*cattivo occhio*) gilt für bezaubernd, vgl. βασχαίνω *fascinare* behexen oder beschreien, neugriech. geradezu beneiden, arab. عَان gleichsam beaugen, wov. māʾjūn, māʾin von dem stechenden Blicke des neidischen Auges getroffen, *invidiae*, wie Apulejus sagt, *letali plaga percussus* (Fl.). Ueber פַּתַּח mit *Pathach*

1) Die meisten Ausgg. haben falsch כְּנַפִּים, das Wort gehört zu dem פָּתַח כְּנַפִּים, also כְּנַפִּים.

s. die gleichlautende Verszeile 3^a. Schwierig ist 7^a. LXX und Syr. haben ein Haar drin gefunden, sie lesen שֵׁצֵר. Das Trg. übers. מְרִצָּה רִמָּה, liest also שֵׁצֵר und weiß des Neidharts Seele mit einem hohen Portale zusammenzubringen, welches viel verspricht, aber hinter sich nur Täuschung birgt (Rablag). Josef ha-Nakdan liest שֵׁצֵר mit Sin und Raschi, das Schin beibehaltend, vergleicht die ‚Schauerfeigen‘ Jer. 29, 17. Hienach übers. Lth. *wie ein Gespenst* (ein Unhold von Lieblosigkeit) *ist er inwendig*, indem ihm wie es scheint bei שֵׁצֵר der bocksgestaltige Kobold שֵׁצֵר vorschwebt. Besser weil textgemäßer Schult. *quemadmodum suam ipsius animam abhorret* (d. i. wie er seinem eignen Appetit nichts zugute thut), *sic ille (erga alios multo magis)*. Der Ged. ist passend, aber den widersprechenden Worten abgezwungen. Hitz. folgt hier einmal Ewald, übers. jedoch nicht: „gleich als wär’ die Seele ihm gespalten, so ist“, sondern: „wie Einer der zwiespältig in seiner Seele, so ist er“; aber das V. שֵׁצֵר spalten ist aus שֵׁצֵר Thor = Spalt erschlossen und dem außerbiblischen Sprachgebrauch so fremd als dem biblischen. Das V. שֵׁצֵר bed. ermessen, schätzen, mutmaßen. Diese Bedd. knetet Hier. zusammen: *in similitudinem arioli et conectoris aestimat quod ignorat*, womit viell. gesagt sein soll, daß er vermutungsweise voraussetzt, so wie ihm sei es auch mit Andern: er heuchelt und meint daß auch Andere heucheln. So erklärt z. B. Jansen. Der Ged. ist weit hergeholt und deckt sich nicht mit dem Texte. Auch die Uebers. des Venet. *ὡς γὰρ ἐμέτρησεν ἐν ψυχῇ οἱ ὄντως ἐστίν* (vielleicht: er mißt Andern so kärglich zu wie sich selber) hellt den Text nicht auf, sondern verdunkelt ihn. Die meisten Neuern (Brth. Zöckl. Dächsel u. A.): wie er berechnet in seiner Seele so ist er (nicht wie er augenblicklich vor dir scheinen will). So auch Fl. *quemadmodum reputat apud se, ita est (sc. non ut loquitur)* mit dem Bemerken, daß שֵׁצֵר (wov. שֵׁצֵר Maß, Marktpreis, arab.

سَعَرَ) messen, taxiren um den Preis zu bestimmen, rechnen und dann wie überhaupt denken bedeute, und so auch Meiri mit neutrischer Fassung des *ita est*: *מה ששער בעצמו הוא האמת ולא מה שיאמר לך*. Aber wozu dieser Umweg im Ausdruck? Der Spruchdichter hätte dann geradezu (vgl. Jos. 2, 21) schreiben müssen: *כי לא כמו דבר בשפתיו כן הוא* denn nicht wie er mit seinem Munde sagt verhält sichs. Man lese שֵׁצֵר (Symm. *ἐλκάζων*), so ergibt sich der dem Charakterbilde angemessene Ged.: denn wie ein bei sich Calculirender so ist er d. h. er gleicht einem der bei sich den Kostenbetrag eines Werthgegenstandes abschätzt, wofür wir sagen: er zählt dir alle Bissen in den Mund. Jedoch kann man bei diesem Verständnis auch die Punctuation des שֵׁצֵר als Finitum beibehalten und nach Jes. 26, 18 erkl.: denn als ob er berechnete in seiner Seele, so ist er; aber dabei ist das Perf. unbequem, man gelangt mit dem Particip auf ebnerem Wege zu gleichem Ziele.¹ Zwar sagt er dir: 18

1) Man schreibe הָיָא בֵּין־הֵנָּה, das zwischen den zwei Wörtchen stehende *Mehupach* (*Jethib*)-Zeichen des *Olewejored* vertritt zugleich die Stelle des *Makkef*, s. *Thorath Emeth* p. 23.

und trink (Hohesl. 5, 1^b), er nöthigt dich mit höflichen Redensarten, daß du wacker zulangest, aber sein Herz ist nicht bei dir (בֶּל wie 24, 23): es gibt sich nur den Anschein daß er Freude daran habe wenn du dir gütlich thuest, in Wahrheit lauert hinter der Maske des freigebigen Wirths der misgünstige filzige Calculator, der dir mit seinem rechnerisch neidischen Blick jeden Bissen, jeden Schluck vergiftet. Eine solche Mahlzeit kann dem Gaste unmöglich gut bekommen: deinen Imbiß (פֶּתָה v. פָּתָה, vgl. *κλᾶν τὸν ἄρτον*, aram. פָּרַס לֶחֶמָא das Brot zerstückeln und austheilen, woraus פָּרַס alimentiren entstanden ist), den du gegessen, wirst du ausspeien d. h. du wirst vor Ekel, solche Speise gegessen zu haben, dich übergeben, so daß das Genossene dir nicht zugute kommt. פָּתָה ließe sich auch v. פָּתָה ableiten¹: Hat er dich (mit seinen höflichen Redensarten) bethört, wozu aber אֶבְלָתָה nicht paßt, welches, wie die Makkefierung richtig andeutet, in attributivsätzlichem Verh. zu פָּתָה steht. פָּתָה ist *Hi.* v. פָּתָה als innerliches Transitiv: Gespei machen; im Arab. lautet auch schon das *fut. Kal* von فَلَ on auf *i*. Die schönen Worte, welche der Gast, wie das *perf. consec.* sagt, somit vergeudet hat, sind die Worte des Lobes und Dankes, in denen er die Freigebigkeit des anscheinend so gastfreundlichen Wirths anerkannte. Ueber die Penultima-Betonung des *perf. consec.* bei *Mugrasch* wie 30, 9 s. zu Ps. 28, 1. Pinsker (Babylonisch-Hebr. Punktationssystem S. 134) stellt die ansprechende Vermutung auf, daß die Zeile וְשָׁחַד וּבִרְיָהּ הַנְּעִימִים urspr. die Schlußzeile des folg. Spruches bildete. Aber sie stand schon zur Zeit der LXX (welche irrig וְשָׁחַד ausspricht) so wie in unserem Texte. Ein anderer Fall in welchem gute Worte verloren sind v. 9: *Zu den Ohren eines Thoren sprich nicht, denn spotten wird er der Verständigkeit deiner Worte.* In Jemandes Ohren sprechen heißt nicht es ihm zuflüstern, sondern so sprechen, daß es ihm deutlich vernehmbar wird. פָּסִיל ist, wie wir nun schon öfter erklärt, der geistig Plumpe und Stumpfe, wie *pinguis* und *tardus*, arab. بليد schwerfällig, geistig unbeweglich (vgl. بليد der Ort wo man sich fest niederläßt, den man zu seinem Schwerpunkt macht). Das Herz eines solchen ist gegen alle Eindrücke besserer Einsicht wie mit Schmeer überzogen Ps. 119, 70 — er hat für die Einsicht, welche ihm die Worte der Ansprache darreichen wollen, keine Empfänglichkeit, keinen Sinn, sondern nur Hohn. Die Construction בִּי בִי ist uns seit 6, 30 schon öfter begegnet. Der folg. Spruch gestaltet Bestandtheile von 22, 28 und 22, 22 f. zu einem neuen Ganzen v. 10. 11: *Verrücke nicht ewige Gemarkung, und in die Felder der Waisen dringe nicht ein, denn ihr Erlöser ist stark, Er wird ihren Streit wider dich führen.* Das בִּי בִי besonders sich hier zu

1) Darauf daß er in diesem פָּתָה das Verbum (und hat er dich überredet) erkannt habe, thut sich Immanuel so viel zugute, daß er in dem Schlußabschnitt seines Divans (betitelt *Machberoth Immanuel*), welcher eine Nachahmung der *Divina Commedia* Dante's ist, sich deshalb im Paradiese vom König Salomo loben läßt, der über diese Auslegung entzückt ist und schwört, so und nicht anders habe er jenes Wort gemeint.

dem Sinne von *injuste invadere et occupare*, franz. *empiéter sur son voisin* in des Nachbars Grund und Boden hereinrücken (Fl.). Wenn die Waisen auch keinen בָּנִים in ihrer Verwandtschaft haben (A.S.Th. ἀγγιστεύς), der ihr in den Besitz Anderer übergegangenes Eigentum durch Rückkauf einlöse (Lev 25, 25), so haben sie einen andern und zwar mächtigen Erlöser *redemptor*, der ihnen zurückverschaffen wird was sie verloren, näml. Gott (Jer. 50, 34) — der wird ihre Streitsache mit jedem, der sie rechtswidrig geschmälert, ausfechten.

Der folg. Spruch berechtigt uns hier abzusetzen, denn er eröffnet wie ein compendiarischer Nachhall von 22, 17—21 eine neue Reihe von Weisheitssprüchen v. 12: *Bringe entgegen der Zucht dein Herz, und deine Ohren den Aussprüchen der Erkenntnis*. Man kann je nachdem man in לְמוֹסֵר die göttliche Urheberschaft oder die menschliche Vermittelung betont *offer disciplinae* (Schult.) oder *adhibe ad disciplinam cor tuum* (Fl.) übers. Diese allgemeine Ermahnung richtet sich an Alt und Jung, an solche welche zu erziehen haben ebensovöl als an solche welche zu erziehen sind, zunächst an den Erzieher v. 13. 14: *Vorhalte nicht Zucht dem Knaben, wenn du ihn mit dem Stecken schlägst wird er nicht sterben. Du schlägst ihn mit dem Stecken und retttest damit seine Seele von der Hölle*. Die Mahnung 13^a setzt voraus, daß Erziehung durch Wort und That eine Pflichtschuld des Vaters und Lehrers gegen den Knaben ist. In 13^b ist כִּי jedenfalls relative Conjunction. Der Nachsatz will nicht sagen: so wird er nicht dem Tode (Verderben) verfallen, wie wol auch Luthers *So darff man jn nicht tödten* nach Dt. 19, 21 (worauf Schult. verweist) verstanden sein will, denn dieser Ged. folgt ja v. 14; auch nicht nach 19, 18: so möge das Schlagen kein solches sein wovon er stirbt, denn dann hätte der Verf. אֶל-חַיָּתוֹ schreiben müssen, sondern: er wird davon nicht sterben d. h. schlage nur zu, wenn er's verdient hat, du brauchst nicht zu fürchten; die bittere Arznei wird ihm heilsam, nicht tödtlich sein. Das dem Doppelsatz v. 14 voranstehende אֲחֵרָה will sagen, daß ebenderselbe, welcher den Knaben körperlich züchtigt, ihn geistig rettet, denn שָׂאֵל geht nicht auf das Sterben im Allgem., sondern auf ein den Menschen vor der Zeit und in seinen Sünden dahintraffendes Sterben, s. 15, 24 S. 255 vgl. S. 132 unt. Der folg. Spruch geht vom Erzieher auf den Zögling über v. 15. 16: *Mein Sohn, wenn weise wird dein Herz, wird hinwieder auch mein Herz sich freuen. Und frohlocken werden meine Nieren, wenn deine Lippen Geradheit reden*. Weisheit wird Niemandem angeboren, ein wahres arab. Sprichwort sagt: „Der Weise weiß wie dem Narren zu Mute ist denn er ist auch einmal ein Narr gewesen“¹, und in das Herz des Knaben zumal ist nach 22, 15 Narrheit eingewunden, welche durch strenge Zucht ausgetrieben werden muß. Wie vieles Andere zeigt 15^b vgl. 22, 19^b, daß diese דְּבַר הַכֹּחַמִּים durch die Subjectivität

1) Der andere Theil des Sprichworts lautet: „Ein Narr aber weiß nicht wie einem Weisen zu Mute ist, denn er ist nie ein Weiser gewesen“ — ich hörte es vor vielen Jahren aus dem Munde des americ. Missionars Schauflier in Constantinopel.

so empfehle es sich, mit LXX *ἐὰν γὰρ τηρήσης αὐτὰ ἔσται σοι ἔκγονα* dahinter ausgefallenes *וְשִׁמְרָהָם* einzufügen. Auch Ewalds: Vielmehr es gibt noch eine Zukunft (Dächsel: Vielmehr sei froh, es gibt . . .) ist unmöglich, denn der vorausgegangene Satz lautet positiv, nicht negativ. Die Partikelgruppe *אם כי* bed. eig. denn wenn (z. B. Thren. 3, 32) oder auch relativ: daß wenn (z. B. Jer. 26, 15). Nach einem Verneinungssatze hat sie den Sinn von „außer wenn“, den sie mittelst Ellipse gewinnt z. B. Jes. 55, 10 es kehrt nicht dorthin zurück, denn wenn es die Erde durchfeuchtet hat (kehrt es zurück, nicht eher, also nicht ohne daß dies geschehen). Dieses: „ohne daß“ wird aber wie das lat. *nisi* auch ohne folg. Bedingungssatz gebraucht, z. B. Gen. 28, 17 *hic locus non est nisi domus Dei*. Und von da aus gewinnt *אם כי* nach vorausgegangener Verneinung die Bed.: sondern, z. B. 17^b nicht beeifere sich dein Herz um die Sünder, denn um Furcht Gottes mögest du dich immerfort beeifern d. h. vielmehr um diese, sondern um diese. Eben dieser Pleonasmus des *אם* findet sich aber zuweilen auch da, wo *כי* nicht confirmativ, sondern affirmativ gebraucht ist: den Uebergang bildet das wirkliche „ja wenn“ z. B. 1 K. 20, 6 (s. Keil zu d. St.), dessen „wenn“ nicht selten erlischt, so daß *אם כי* lediglich den Sinn eines betheuernden „ja“ hat, nicht „wahrlich nein“, was es auch mit Zurücktritt des *כי* gegen *אם* des Schwures bedeuten kann 1 S. 25, 34., sondern mit Zurücktritt des *אם* gegen das affirmative *כי*: „wahrlich ja“. So findet sich *אם כי* gebraucht Richt. 15, 7 (mit folg. Perfekt der Gewißheit). 2 S. 15, 21 (wo *אם* vom *Kerî* gelöscht wird). 2 K. 5, 20. Jer. 51, 14., und so ist es auch hier 18^a gemeint trotz dem daß *אם כי* in seiner üblicheren Bed. „außer nur, sondern, nisi“ ganz so wie 1 S. 21, 6 vgl. 5 vorausgegangen ist. Der Einwand Hitzigs, daß bei dieser Erkl.: „gewiß es gibt eine Zukunft“ v. 18 und 17 auseinanderklaffen, fällt weg, wenn man sich in das hebr. Sprachbewußtsein hineindenkt, für welches die affirmative Bed. des *כי* mit der confirmativen ineinanderfließt. *אַחֲרֵיהֶם* so prägnant wie hier (24, 14) gebraucht, ist heilwärtiger herrlicher Ausgang; an sich bez. das Wort das Ende, in welches das Menschenleben ausläuft (vgl. Ps. 37, 37 f.); hier das den vorausgegangenen Verlauf krönende Ende. Jeremia verbindet in diesem Sinne *אַחֲרֵיהֶם וְחִקּוֹה* 29, 11. Und was hier von der *חִקּוֹה* (der Hoffnung (nicht, wie einige jüd. Ausl. träumen, dem Lebensfaden) dessen der eifrig nach Gottesfurcht strebt verneint wird, das wird Ps. 37, 38 von der *אַחֲרֵיהֶם* der Gottlosen bejaht: diese haben keinen Fortbestand, jener aber einen solchen welcher seiner Hoffnung Erfüllung ist. Aus den Tugenden, die aus der Gottesfurcht fließen, wird nun die Mäßigkeit hervorgehoben und die Warnung vor Schlemmerei durch eine allgemeine Ermahnung zur Weisheit eingeleitet v. 19—21: *Höre du, mein Sohn, und werde weise, und richte geradaus auf dem Wege dein Herz. Zähle nicht zu den Wein-Zechern und zu denen welche Fleisch verprassen. Denn ein Zecher und Prasser verarmet, und in Lumpen kleidet Schläfrigkeit.* Das dem *שָׁמַע* beigefügte *אַחֲרֵיהֶם* will sagen, daß es dem Redenden ganz besonders um den Angeredeten zu thun ist und daß dieser eine Ausnahme von den vielen nicht Hörenden machen

möge (vgl. Iob 33, 33. Jer. 2, 31). Ueber אָשָׁר geradeaus gehen machen s. zu 4, 14.; das *Kal* 9, 6 und auch das *Pi*. 4, 14 bed. geradeaus gehen und überh. schreiten. Der Weg schlechthin ist der Eine rechte im Gegens. der vielen Abwege. Fl.: „der Weg *sensu eximio* wie die orientalischen Mystiker den Weg zur Vollkommenheit schlechthin الطريق und den der ihn beschreitet السالك den Waller oder Wanderer nannten.“¹ אֶל-תְּהִי ב' wie 22, 26., die דְּבָרֵי חֲכָמִים gleichen sich stylistisch. Der entartete und widerspenstige Sohn wird Dt. 21, 20 näher als זֶלְזֵל beschrieben. Diese zwei Charaktermerkmale vertheilt der Spruchdichter auf 20^a und 20^b. סָבָא bed. Wein oder anderes berauschendes Getränk zechen (wov. סָבָא Zechtrank = Wein Jes. 1, 22), arab. سبأ *vinum potandi causa emere*. Dem hier beigefügten יִיָּן entspricht im Parallelgliede בָּשָׂר, welches somit nicht der Fleischesleib der Schlemmer selbst, sondern wie Jes. 22, 13 das zubereitete Fleisch ist, welches sie bei ihren üppigen Gastereien konsumiren. LXX dem Wortlaute nach falsch, aber nicht sinnwidrig: „Sei kein Weinsäufer und strecke dich (trachte) nicht nach Picknicks (συμβολαῖς) und Fleisch-Einkäufen (κρεῶν τε ἀγορασμοῖς)“, wobei זָלַל im Sinne des aram. לָגַרְדִּי (Lagarde) übersetzt ist. זָלַל bed. intrans. gering geschätzt werden (wov. זָלַל opp. רָקַר Jer. 15, 19), trans. gering schätzen und als solches verschwenden, verschwenderisch damit umgehen, also: *qui prodigi sunt carnis sibi*, זָלַל ist *dat. commodi*. Anders Ges. Fl. Umbr. Ew.: *qui prodigi sunt carnis suae* die ihren eigenen Leib verwüsten, aber der Parallelismus beweist daß das Fleisch gemeint ist, womit sie sich mästen, nicht ihr eigen Fleisch (בָּשָׂר זָלַל wie בָּשָׂר-לָמוֹ Ps. 58, 5), welches, näml. dessen Gesundheit, sie vergeuden. Auch bed. זָלַל in der deuteronomischen Verbindung סָבָא וְזָלַל 21^a (vgl. mit Hitz. die Formel φάγος καὶ οἰνοπότης Mt. 11, 19) nicht den Wüstling als Wollüstling πορνοκόπος (LXX), sondern den συμβολοκόπος (A. S. Th.), κρεωβόρος (Venet.), זָלַל בָּסָר (Onkelos) d. i. Fleischfresser, Freßbauch, Vielfraß, in welchem Sinne Syr. Trg. es an u. St. mit אָסִיט (אָסִיט) d. i. ἄσωτος wiedergeben. Ueber das metaplastische fut. נִי. לָגַרְדִּי (LXX πτωχεύσει) s. zu 20, 13 (S. 324) vgl. 11, 25. נִי. לָגַרְדִּי (n. d. F. בִּישָׁה, בִּישָׁה, בִּישָׁה) ist die Schläfrigkeit, Schlafsucht, Langschläferei, welche solchem Leben in Saus und Braus nothwendig folgt. Ein solcher Schlemmer kommt an den Bettelstab (21, 17) und die der Nachtschwärmerei (Jes. 5, 11) folgende Unlust und Untüchtigkeit zur Arbeit bewirkt, daß er sich schließlich in elende Fetzen kleiden muß. Der Lumpen heißt קָרַע und ῥάκος vom Reißen (Zerreißen), arab. aber رُقْعَة vom Flicker; ausführlicher behandelt diese Lumpennamen Lagarde zu u. St. Die Paränese hebt nun von neuem an und die Theilung wird fraglich. An sich zwar könnten v. 22. 23. 24 selbständige zweizeilige Sprüche sein, aber nicht so v. 25, welcher in

1) Raschi liest בָּרֶךְ לְבָבְךָ (schreite) auf dem Wege deines Herzens (des weise gewordenen), und so fand Heidenheim in einer alten HS., aber בָּרֶךְ ist s. v. a. בָּרֶךְ 9, 6.

Wiederaufnahme der Anrede und im Ausdruck zu v. 22 zurücklenkt; der Verf. dieses Anhangs mag v. 23. 24 vorgefunden haben (obgleich auch hier sein mit c. 1—9 conformer Styl bemerklich ist, vgl. 23^b mit 1, 2), v. 22. 25 aber sind die Einfassung welche er dem Vorgefundenen gegeben. Sonach ist v. 22—25 ein Ganzes: *Gehorche deinem Vater, ihm der dich gezeugt hat, und verachte nicht wenn sie gealtert deine Mutter. Wahrheit kaufe und verkaufe nicht, Weisheit und Zucht und Verstand. Hoch frohlockt der Vater eines Gerechten, [und] der Erzeuger eines Weisen — er wird sein sich freuen. Freuen möge sich dein Vater und deine Mutter, und frohlocken deine Gebälerin.* Das Oktastich beginnt mit dem Aufruf zu kindlichem Gehorsam, denn שמע jemandem hören ist s. v. a. ihm gehorchen z. B. Ps. 81, 9. 14 (vgl. שמע בקול auf Jemandes Stimme hören Ps. 95, 7). זה יראה ist Relativsatz (vgl. Dt. 32, 18 ohne זה oder אשר), wonach richtig accentuirt ist (vgl. dagegen Ps. 78, 54). In 22^b ist, genau genommen, nicht zu übers. *neve contemne cum senuerit matrem tuam* (Fl.), sondern *cum senuerit mater tua*, indem das logische Obj. zu אל-תבזיז als Subj. von תקנה attrahirt wird (Hitz.). Nun folgt die alles befassende und nach 4, 7 grundlegende Ermahnung, Wahrheit zu kaufen d. h. keinen Aufwand, keine Anstrengung, keine Entäußerung zu scheuen, um sich in den Besitz der Wahrheit zu setzen, und sie nicht zu verkaufen d. h. sie nicht gegen irdisches Gut, weltlichen Vortheil, sinnlichen Genuß daranzugehen, sie sich nicht durch Einschüchterung abdringen, durch Scheingründe abdisputiren, durch Verlockung auf den Weg des Lasters abschwatzen zu lassen und ihr nicht durch Schwimmen mit dem großen Strome (Ex. 23, 2) untreu zu werden, denn Wahrheit אמת ist das Währende und sich Bewährende auf allen Gebieten, sowol dem sittlichen als intellektuellen. In 23^b wird in ähnlicher Weise wie 1, 3. 22, 4 dem קנה statt אמת ein dreifaches anderes Obj. gegeben: es sind die drei Eigenschaften, denen die Wahrheit eigen ist, die drei Vermögen, welche sie handhaben; חֶקְמָה ist gediegenes, in das Wesen der Dinge eindringendes Wissen, מִסָּדֵר sittliche Bildung und בִּינָה die kritische Fähigkeit der Prüfung und Unterscheidung (S. 45 ob.). Nun sagt v. 24 welche Folge es für die Eltern hat, wenn der Sohn wie er v. 23 ermahnt wird, die Wahrheit zu seinem Strebeziele macht, dem er Alles unterordnet. Weil in אמת die Begriffe des praktisch und theoretisch Wahren ineinanderliegen, laufen auch hier צִדִּיק und חֶקְמָה einander parallel. Das *Chethîb* lautet 24^a בֹּלֵי רִגְוִל , was Schult. im Hinblick auf جال Fut. *jağûlu* (drehen, hebr. sich vor Freude drehen) statthaft findet, aber der hebr. Sprachgebrauch kennt sonst nur בֹּלֵי רִגְלִיל , wie das *Keri* corrigirt. LXX, durch das *Chethîb* beirrt, übers. *καλῶς ἐκτρέφει* (falsche LA *ἐκτρέφῃσαι*) d. i. גִּדֵּל יִגְדֵּל . In 24^b ist וְיִשְׂמַח nachsatzartiges Präd. (vgl. Gen. 22, 24. Ps. 115, 7), als ob es hieße: hat einer einen Weisen gezeugt, so (vgl. 17, 21) freut er sich dessen; das *Keri* aber tilgt dieses ו *apodosi* und gibt es dem יִגְדֵּל als *copul.* — eine unnöthige Vermischung des syntaktisch möglichen nachdrücklicheren Ausdrucks. Dieses Spruchganze rundet sich nun v. 25 mit Rückgang auf v. 22 ab; dem

Imper. u. Prohibitiv dort entsprechen hier Optative: es freue sich (LXX εὐφρανέσθω) dein Vater und deine Mutter, und es frohlocke (hier wo es möglich die Optativform יִרְגֵּל) deine Gebärerin. Das folg. Hexastich warnt vor Unzucht. Was in c. 1—9 ausführliche Reden und Gemälde dem Jüngling vorhielten, wiederholt sich hier in Miniaturbildern. Es ist der Weisheitslehrer, aber durch ihn die Weisheit selber, welche spricht v. 26—28: *Gib mir, mein Sohn, dein Herz, und laß deinen Augen meine Wege wolgefallen. Denn eine tiefe Grube ist die Buhldirne, und ein enger Brunnen die Fremde. Ja sie lauert straßenrüberisch auf, und die Treubruchigen unter Menschen mehrt sie.* Wir haben für v. 26¹ Luthers schöne Uebers. beibehalten, in welcher uns dieser Kernspruch als Mahnwort der himmlischen Weisheit, der göttlichen Liebe geläufig und lieb geworden ist. Sie folgt wie Symm. und Venet. dem *Chethib* חֶתִּיב (für חֶרְצִיב wie Ex. 2, 16. Job 5, 12), dessen stylistische Angemessenheit aus 16, 7 hervorgeht, so wie hinwieder das *Keri* חֶרְצִיב (vgl. die ähnliche berechtigtere Transposition 1 S. 14, 27) sich durch 22, 12 vgl. 5, 2 stützen läßt. Aber die Korrektur ist unnöthig und das *Chethib* lautet herzlicher, weshalb es von Hitz. mit Recht vertheidigt wird. Die Wege der Weisheit sind Wege der Zucht und insbes. der Züchtigkeit (Keuschheit), also entgegengesetzt den in die Hölle auslaufenden חֶרְצִיב 7, 24 ff. Demzufolge begründet sich die Mahnung v. 26 warnend durch v. 27 vgl. 22, 14., wo חֶרְצִיב geschrieben war, hier wie Job 12, 22 (s. dort) mit gedehntem Inlaut חֶרְצִיב (חֶרְצִיב). Mit שִׁיחָה שׁוּחָה wechselt צָרָה, welches demgemäß nicht Born des Leidens (Loewenst.), sondern enger Brunnen bed., צָרָה ist Fem. Gen. 26, 21 f. und צָר bed. eng wie *étroit* (altfranz. *estreit*) aus *strictus*. Das Bild hat nach 22, 14 den Mund der Hure im Auge. Wer sich durch ihre Sirenenstimme verlocken läßt, der fällt in eine tiefe Grube hinein, in einen Brunnen mit enger Mündung, in den man leichter hinein als wieder herauskommen kann. Daß es die Hinterlist der Buhlerin ist, welche den Mann in solche Versunkenheit des Lasters und Strafgeschicks hineinzieht, sagt v. 28. Mit צָר, welches wie Richt. 5, 29 nicht bloß zu צָרָה, sondern zum ganzen Satze gehört, wird das Schreckbild bestätigt und vollendet. Das V. חֶתֶף (wov. חָטַף Tod und zwar natürlicher Tod) bed. hinraffen. Faßt man חֶתֶף als Abstractum: Hinraffung, so stünde es hier elliptisch für חֶתֶף (צֶלַח) אִישׁ, was an sich unwahrscheinlich (s. zu צֶלַח 7, 22) und auch nicht nöthig ist, da wie חֶתֶף, חֶסֶד u. dgl. zeigen solche Abstracta auch unmittelbar in Concreta übergehen können, so daß also חֶתֶף den Hinraffer d. i. Straßenräuber *latro* bed. (vgl. das von Kimchi mit Recht für stammverwandt erklärte חֶתֶף חָטַף Ps. 10, 9). In 28^b kann חֶסֶד nicht *abripit* bed. (wie LXX Theod. Hier. voraussetzen), wofür חֶסֶד חָטַף (חֶסֶד) gesagt sein würde.² Aber dieser Verbalbe-

1) Die richtige Punctuation in 26^a ist חֶתֶף חֶרְצִיב, wie es sich in den Ausgg. Vened. 1615, Basel 1619 und denen von Norzi und Michaelis findet.

2) Das Trg. übers. 28^b (hier frei vom Einflusse der Peschitto) in syro-palästinischem Idiom: חֶתֶף חֶרְצִיב חֶסֶד d. h. sie fähret unbesonnene Söhne.

griff paßt auch nicht in den Zus., חִסְרָה bed. wie überall *addit* (*auget*) und das hier in dem Sinne von *multiplicat.* Von בּוֹגְרִים gilt was S. 183 unt. von חִסְרָהִים gesagt ist. Der Einwand Hitzigs: „häufen“ mit dem Acc. der Person sagt man gar nicht“ widerlegt sich durch 19, 4. Mag man aber übers.: Treubruchige oder: Treubruch (Syr. ܒܘܓܪܝܢ) mehrt sie — immer bleibt es noch fraglich, ob בּוֹגְרִים von בּוֹגְרִים abhängig ist wie Koh. 8, 9 vgl. 2 S. 23, 3 von dem Verbum des Herrschens (Hitz.), oder ob es wie öfter בּוֹגְרִים z. B. Ps. 78, 60 *inter homines* (so die meisten Ausll.) bed. Die Hurerei führt zu Treubruch mannigfachster Art: sie macht nicht nur den Gatten treubruchig gegen die Gattin, sondern auch den Sohn gegen seine Eltern, den Schüler gegen seinen Lehrer und Seelsorger, den Diener (vgl. das Ansinnen des Weibes Potiphars) an seinem Herrn. Die Verführerin, indem sie bald diesen bald jenen in ihr Netz lockt, häuft also die Zahl derer die treulos handeln an Menschen, denen sie zu treuer Liebe, treuem Gehorsam verpflichtet wären. Aber nicht vor allem Treulose an Gott? Wir meinen, daß nicht בּוֹגְרִים, sondern חִסְרָה seine Ergänzung an באדם hat und ihrer bedarf: die Verführerin mehrt Treubruchige unter Menschen, sie macht Treubruch mannigfachster Art in der menschlichen Gesellschaft heimisch. Hienach ist auch accentuirt; וּבּוֹגְרִים ist als Obj. durch *Mugrasch* für sich gestellt und באדם durch *Mercha* mit חִסְרָה verbunden.

Von dem Laster der Hurerei geht der Verf. auf das der Trunkliebe über, sie sind nahe verwandt, denn Völlerei erregt fleischliche Lust, und um sich wolgemut im Pfule der Wollust zu wälzen muß der gottesbildliche Mensch sich vorher durch Berausung verthieren. Das Maschal überschreitet hier den vom Distich aus ihm möglichen Umfang an Zeilen und wird zum Maschalliede (S. 15) v. 29—35: *Wessen ist Weh, wessen Auweh? wessen sind Streithändel, wessen Geklage, wessen Wunden um nichts? wessen ist Benebehung der Augen? Derer die späthinein beim Weine sitzen, welche einkehren Mischtrank auszukosten. Siehe den Wein nicht an, wie roth er spielt, wie er im Becher sein Blinken zeigt, mit Leichtigkeit hinuntergleitet. Das Ende davon ist daß er gleich einer Schlange beißt, und gleich einem Basilisken sticht er. Deine Augen werden Ungehöriges sehen, und dein Herz wird verkehrtes Zeug sprechen, und du wirst wie in des Meeres Herzen liegend und wie liegend auf eines Mastes Spitze.* „Sie haben mich gehauen — es schmerzte mich nicht; sie haben mich geprügelt — ich spürte nichts. Wann werd' ich ausgeschlafen haben? So fahr' ich fort, gehe wieder darauf aus. Die wiederholten לָמִי¹ fragen, wer denn das alles zu erfahren bekomme; die Antwort folgt v. 30. Mit אֲבִיר reimt sich das nur hier vorkommende אֲבִיר, kein Subst. v. אֲבִירָה (wov. אֲבִירָה) n. d. F. צָרוֹק in der Bed. *egestas* Dürftigkeit, sondern wie jenes ein Schmerzenslaut (Venet. *τινι αἰ*, *τινι φεῦ*). Ueber מְרִינִים (*Chethûb*

1) Man punktire לָמִי אֲבִיר, denn das ist die Punctuation Ben-Aschers, wofür sein Gegner Ben-Naftali לָמִי אֲבִירָה (s. *Thorath Emeth* p. 33).

מְדוֹנִים) s. oben S. 112. שִׁירָה bed. Bedenken und Besprechen (S. 116 ob.), hier sorgenvolles Hinundherdenken und sorgenvolles Klagen (1 S. 1, 16. Ps. 55, 18 vgl. הָיָה, הָיָה) z. B. über die erschöpfte Kasse, die versäumte Arbeit, die zu erwartenden Vorwürfe, die abnehmende Kraftfülle. In der Verbindung מַצְעִים חָנֹם (vgl. Ps. 35, 19) vertritt das accusativisch adverbiale חָנֹם (franz. *gratuitement*) die Stelle eines Adj.: Hiebe die man bekommt, ohne daß man durch die Nothwendigkeit oder die Pflicht in die Lage kommt, sich so etwas zu gewärtigen, Hiebe für nichts und wieder nichts (Fl.), Wunden für die lange Weile (Oet.). חֹךְ לְלֵאיוֹת עֵינָיו ist Verdunkelung (Umnebelung) der Augen v. חֹךְ חֵלֶם fest, verschlossen und auf Lichtempfindung übertragen: dunkel s. (s. zu Gen. 49, 12. Ps. 10, 8); die Kupfernase der Säufer bleibt außer Betracht, das Wort geht nicht auf Röthung, sondern Trübung der Augen und der Sehkraft. Die Antwort v. 30 beginnt der Frageform gemäß mit ל (schreib לְמַאֲתָרִים mit Gaja beim ל nach Metheg-Setzung §. 20. *Michlol* 46^b): Ach und Weh und Streithandel haben die welche spät aufbleiben beim Weine (vgl. Jes. 5, 11), welche eingehen (näml. in das Weinhaus Hohesl. 2, 4., das Haus wo es Gastereien gibt) und Mischtrank (s. zu 9, 2. Jes. 5, 22) „auszuforschen“. Hitz.: „sie prüfen die Mischung auf das Verhältniß des Weines zum Wasser, ob es richtig getroffen sei“. Aber לְחַקֵּר ist wie גָּבִירִים Jes. 5, 22 spöttisch gemeint: sie sind Helden, näml. Saufhelden, sie sind Forscher, solche näml. die dem Mischwein auf den Grund zu kommen suchen oder auch: ihn gründlich aus- und durchkosten (Fl.). Die schlimmen Folgen der Trunksucht sind nun registriert. Damit man nicht dieser Gewohnheitssünde verfallende, warnt der Dichter v. 31 vor dem Reize, den der Wein auf den Gesichts- und Geschmackssinn ausübt: man soll sich nicht durch diesen Reiz gefangennehmen lassen, soll sich ihm gegenüber in seiner Freiheit behaupten. הִתְאַפֵּס sich roth machen d. i. zeigen ist fast s. v. a. הִתְאַדָּם und stellt noch mehr als dieses den Wein als selber bei seinem rothen Farbenspiel mitwirkend und thätig dar (Fl.). Ueber die Antiptose (Antiphonese): Siehe nicht den Wein daß er . . s. zu Gen. 1, 3.; indes ist hier wo רָאָה nicht blos „sehen“, sondern „ansehen“ bed., der Fall ein etwas anderer. In 31^b nimmt man meistens an daß עֵינֵי das Auge des Weins d. i. die Perlen bedeute, welche auf der Oberfläche des Weines spielen (Fl.). Und in der That mit Hitz. nach Num. 11, 7 zu übers.: wie er im Becher seinen Anblick beut, empfiehlt sich nicht, weil es zu wenig besagt. Andererseits geht es zu weit, wenn Böttch. behauptet, עֵינֵי bedeute nirgends bloßes Aussehn, sondern überall den glänzenden Schein des Gegenstands. Aber, vom Weine gesagt, scheint עֵינֵי allerdings nicht blos den Anblick schlechtweg, sondern sein Blinken zu bez.; nicht seine Perlen, welche עֵינֵי heißen müßten, sondern sein Glänzen, wobei bes. an den wie aus Tiefdunkel aufleuchtenden Glanz des syrisch-palästinischen Weins gedacht ist, welcher aus meistens rothen (blauen) Beeren bereitet wird und weil sehr zuckerreich fast syrupartig dick ist. Hier. übers. עֵינֵי gut: (*cum splenduerit in vitro*) color ejus.

An einen Glasbecher aber hat man nicht nothwendig zu denken; Böttch. hat Recht, daß man den blinkenden Schein auch in metallenen oder irdenen Geschirren, wenn man hineinsah, warnehmen konnte. Das *Chethib* בכים ist Schreibfehler; der Midrasch macht dazu den Witz, daß בכים auf den Weinhändler, בכים auf den Weintrinker passe. Von der Augenweide geht 31^c auf den Gaumenkitzel über: (daß oder wie er) so glatt eingehet (Lth.), der Ausdruck ist wie Hohesl. 7, 10. Statt הלך (wie גי' von Flüssigkeit) steht hier das von behäbigem Gehen übliche ההלך und statt למישרים mit ל der Norm במישרים mit ב der Weise, Geradheit ist hier Leichtigkeit (arab. *jusr*): wie auf geradem ebenen Wege spazirt er ungehindert und leicht die Kehle hinab.¹ Welchen Ausgang es mit dem Weine nimmt, näml. dem unmäßig genossenen, sagt v. 32. Ist אחריתי hier Subj. wie 5, 4? Man müßte dann וישך und נפש als Attributivsätze fassen, wie Syr. Trg. letzteres, Ew. beide übers.: Der Ausgang den es damit nimmt gleicht der Schlange welche beißt u. s. w., wogegen sich syntaktisch (vgl. z. B. Ps. 17, 12) nichts einwenden läßt; die Futt. würden im Unterschiede von Participien nicht Eigenschaften, sondern Thatäußerungen ausdrücken. Aber das Ende das es mit dem Weine nimmt gleicht nicht einer Schlange, sondern dem Bisse einer Schlange; einer Schlange gleicht der Wein selbst an sich und von vornherein. Sachgemäß ließe sich אחריתי mit Hitz. (nach Hier. in *novissimo*) als *acc. adverb.* = באחריתי Jer. 17, 11 fassen. Aber weshalb hätte der Verf. nicht deutlicher באחריתי geschrieben? Das syntaktische Verh. ist wie 29, 21: אחריתי ist nach Nominalsatzweise Subj. zum Folgenden als seinem virtuellen Präd.: „Sein Ende ist: wie eine Schlange beißt er“ = dies daß er wie eine Schlange beißt.“ Ueber צפצף *serpens regulus* (nach Schult. v. צפע = سفع glühend, sengend anhauchen) s. zu Jes. 7, 8.

Das *Hi.* הפריש versteht hier Schult. von Spaltung der Leber und Hitz. nach LXX Vulg. Venet. von Spritzung des Gifts, beide nach arab. فرت.

Aber הפריש, syr. *afrés*, bed. von dem Wurzelbegriff des Trennens und Spaltens aus auch stechen *poindre, pointer*, wie Raschi und Kimchi glossiren, wov. aram. פִּרֵּשׁ Ochsenstachel, womit die Alten den Reiter- und Pferdenamen פִּרֵּשׁ (vom Spornen) in Verbindung bringen (vgl. dagegen Fleischer zu Levy II, 574); Schlangenbiß und Schlangenstich (lat. *morsus, ictus*, Varro: *cum pepugerit colubra*) fallen in der altertümlichen Vorstellung zusammen.² Nun wird der aufgeregte Zustand des Betrunkenen geschildert, vorerst v. 33 die bis zum Deliriren gesteigerte Thätigkeit seiner Einbildungskraft. Unstatthaft ist es hier פִּרֵּשׁ mit Raschi

1) Die engl. Uebers. hat *when it moves itself aright*, was man auf das Phänomen des Weinens des Weins oder des Fadenziehens im Glase gedeutet hat, s. Ausland 1869 S. 72.

2) Wir wollen jedoch nicht verschweigen, daß der nachbiblische Hebraismus הפריש in der Bed. stechen nicht kennt (der Midrasch erklärt an u. St. פִּרֵּשׁ בין מיתה לחיים d. h. er schneidet das Leben ab), und der Nestorianer Kuanishu aus Supergha, den ich wegen des فرفر fragte, wußte nur von den Bedd. *to separate* und *to point out*, aber nicht *to sting* (stechen).

AE u. A. wie 22, 14 zu verstehen und mit Lth. zu übers.: *So werden deine augen nach andern Weibern sehen* (Fl. *circumspiciant mulieres impudicas*, für die Bed. *ersehen*, sich nach etwas umsehen, etwas mit den Augen suchen auf Gen. 41, 33 verweisend). Denn die Bed. *mulieres impudicae* gewinnt יְרוּסָה immer nur durch den Stempel seiner Umgebung, hier aber führt das parallele תְּהַפְּסוּת (verkehrtes Zeug) auf neutrisches *aliena* (vgl. 15, 28 רְעוּת), aber nicht bloß in dem Sinne דְּבָרִים שְׂאִינִם Unwirkliches (Ralbag, Meiri), sondern: Fremdartiges d. i. Abnormes, also bizarre abenteuerliche tolle Dinge. Eine althebräische Parabel vergleicht die wechselnden Zustände, die der Wein hervorbringt, mit der Weise des Lammes, des Löwen, des Schweines und des Affen; hier sind Gaukelspiele und Trugbilder der Fantasie gemeint, welche in der Anschauung und Vorstellung des Betrunkenen sich wie Affen-Capriolen jagen. Ferner ist der Zustand des Trunkenen ein der Wirklichkeit des nüchternen, der Sicherheit des maßhaltenden Lebens entrückter 34^a: du wirst gleich einem der in des Meeres Herzen liegt. So in des Meeres Herzen d. i. Innern zu liegen wie ein Schiff darin fährt 30, 19 ist unmöglich; man müßte dort schwimmen, aber Schwimmen ist kein Liegen, und um an eine Situation wie Jon. 1, 5 zu denken müßte man das Schiff hinzudenken, aber שָׁכַב bed. auch nicht so ohne weiteres „schlafen“ und überdies ist das Schlafen eines Passagiers in der Cajüte auf hoher See an sich keine gefährliche Sache. Richtig Hitz.: in der Tiefe des Meeres (שָׁכַב wie Jon. 2, 4) — der Betrunkene oder vom Weine Verschlungene (Jes. 28, 7) ist wie ein in das Meeresinnere Hinabgesunkener und also Ertrunkener oder zu ertrinken Begriffener, er befindet sich in einem Zustande geistiger Verworrenheit, welche endlich in völliges Unbewußtsein übergeht, abgeschnitten von dem wirklichen Leben, welches über ihn wie einen Todten hinwegt, und in diesen Zustand hat er sich, wie שָׁכַב andeutet, selbst gebettet. Mit בָּרָאשׁ steht בָּלֵב in polarischem Gegensatz: er ist wie einer der auf der Spitze des Mastbaums liegt. חָבֵל n. d. F. דְּבַר שֵׁלֵם ist die mit Tauen חָבְלִים (Jes. 33, 23) befestigte Rahe (Segelstange). Oben auf der Rahe sich hinzulegen fällt freilich Niemandem ein und es ist auch kein Platz dazu, aber so wenig man den auf der Dachzinne, weil sich da hinzulegen Niemandem (er sei denn ein Nachtwandler) beikommen wird, in der 'Alīja einquartieren darf, ebensowenig den der hier in Rede steht in den Mastkorb (Böttch.) — der Dichter sagt ja nun vergleichungsweise, wie bedenklich die Lage des Trunkenen ist; er gleicht einem der auf oberster Rahe liegt und trotz alles Anklammerns (aber ein Trunkener reflectirt ja gar nicht) allaugenblicklich ins Meer zu stürzen Gefahr läuft, denn das Schwanken des Schiffes ist ja je weiter nach oben desto wirksamer. Der Trunkengold ist auch wirklich so oft er sich übernommen in äußerster Lebensgefahr, da ein schlimmer Fall des sein selbst nicht Mächtigen oder ein Schlaganfall seinem Leben plötzlich ein Ende machen kann. Der Dichter läßt ihn v. 35 selber reden. Er hat tüchtige Pögel bekommen, aber weil stark narkotisiert hat er sie nicht gefühlt und setzt sich nun wo er seinen Rausch ausschlafen will über das Erlittene hinweg; weit

entfernt, durch das Notabene das man seiner Haut eingebläut hat sich ernüchtern zu lassen, freut er sich schon darauf, wenn er ausgeschlafen, das ihm zur süßen Gewohnheit gewordene Sauf- und Bummelleben von vorn anfangen zu können. חָלָה bed. nicht allein krank s., sondern überh.

schmerzhaft afficirt s. oder werden, vgl. Jer. 5, 3 wo חָלָה nicht 3 *pl. masc.* von חָלָה, sondern von חָלָה ist.¹ Der Ausruf מַרִּי אֶקְרִיךָ ist freilich ein Sehnsuchtsseufzer anderer Art als Iob 7, 4. Der Einschlafende kann nicht umhin, dem Zwange der Natur nachzugeben: er ist sein selbst nicht mehr Herr, es schwindelt ihm, es geht alles mit ihm im Kreise herum, aber er denkt bei sich: Ei wäre ich doch wieder munter, und so wenig wird ihm dadurch daß es ihm so schlimm gegangen und so schlimm geworden seine Genußsucht verleidet, daß er ausgeschlafen wieder da anfangen will, wo ers gestern als er nicht mehr konnte gelassen. מַרִּי ist nach Nolde Fl. Hitz. hier relatives *quando* (*quum*), aber der biblische Sprachgebrauch gibt dazu kein Recht, auch wäre dann הִקְרִיבִיתִי statt אֶקְרִיךָ zu erwarten. Wie fragendes מַרִּי lebhafter ist als relatives, so auch אֹסִירָה אֲבַקְשֶׁנִּי lebhafter (vgl. 1 S. 2, 3) als לְבַקֵּשׁ. Das Suff. von אֲבַקְשֶׁנִּי geht auf den Wein: aufgemacht will er ihn, den ihm so lieb und unentbehrlich Gewordenen, wieder aufsuchen.

Nachdem diese Nachlese in v. 29—35 Maß und Form des Spruchbaues durchbrochen, kehrt sie wieder zum Tetrastich zurück XXIV, 1. 2: *Beneide nicht boshafte Menschen und nicht gelüste dich, es mit ihnen zu halten. Denn auf Vergewaltigung sinnet ihr Herz, und Mühsal reden ihre Lippen.* Die Warnung, Gottlose nicht zu beneiden, findet sich auch 3, 31. 23, 17. 24, 19., aber in jeder dieser Stellen anders gemodelt. Ueber הָרָעִים mit *Pathach* s. zu 23, 3. אֲנֹשֵׁי רָעָה (vgl. רָע 28, 5) sind boshafte d. i. solche welche am Bösen haften und denen das Böse anhaftet. Die Warnung wird daraus begründet, daß wer es mit solchen Menschen hält sich großer und schwerer Sünden theilhaft macht: denn Gewaltthätigkeit (schreibe בִּי שֹׂר *Munach Dechî*) brütet ihr Herz d. h. Raub, Plünderung, Verheerung, Mord u. dgl. Mit שֹׂר (in Mischle nur hier und 21, 7 vgl. שֹׂרֵי 19, 26) paart sich sonst הָמָס, hier (vgl. Hab. 1, 3) עָמַל *labor, molestia*, näml. die sie durch verleumderisches arglistiges liebloses Reden Andern bereiten. Der Warnung vor Liebgeln mit den Gottlosen tritt das Lob der in Gottesfurcht wurzelnden Weisheit an die Seite v. 3. 4: *Durch Weisheit wird das Haus gebauet, und durch Verstand wird es befestigt. Und durch Erkenntnis füllen sich die Kammern mit allerlei kosibarem und annehmlichem Gute.* Was das „Hausbauen“ sagen will, darüber s. zu 14, 1. Weisheit ist es, näml. aus Gott stammende, in der Gemeinschaft mit ihm wurzelnde, wodurch jeglicher Haushalt, sei er ein großer oder kleiner, emporkommt und zu gedeihlichem Bestande und blühendem Wolstand gelangt; כֹּוֹן als Parallelwort zu בָּקִי (3, 19. Hab. 2, 12) verhält sich zu diesem wie *statuere* zu *extruere*, das *Hithpal.* (wie Num. 21, 17) bed. sich in Be-

1) Das Wort gehört zu den זָקֵפִין וְקָמְצִין welche Tonrückgang bewirken, s. Hitz. zu d. St.

stand erhalten, Bestand gewinnen, befestigt werden. Daß bei *Athnach* יִמְלֵאֲךָ nicht in pausales יִמְלֵאֲךָ übergegangen ist (*Michlol* 64^a), kommt daher daß das *Athnach* des poetischen Accentuationssystems nur den Werth des prosaischen *Sakef* hat; der Satz vollendet sich erst durch 4^b, die Pausalform wäre auch deshalb nicht statthaft, und sie unterbleibt weil das *Athnach* dazu nicht nöthigt (s. zu Ps. 45, 6). Die Ausdrucksweise v. 4 ist wie 1, 13. 3, 10. Eigentümlich aber ist יִדְרִים von den Vorratskammern (LXX wie Jes. 26, 20 ταμεία) und נָתַם wie 22, 18. 23, 8 dieser Nachlese. Das Lob der Weisheit setzt sich fort, sie bringt Segen im Frieden und gibt die Oberhand im Kriege v. 5. 6: *Ein weiser Mann ist machtlos, und ein Mann von Erkenntnis zeigt starke Kraft, denn mit kluger Lenkung wirst du glücklich Krieg führen, und Heil ist da wo's nicht an Rathgebern fehlt.* Das ב von בָּעֵינַי (so mit *Palhach* in alten Drucken, Cod. 1294, Cod. jaman. u. anderwärts mit der masoretischen Angabe לִיָּהּ יִמְלֵא) führt wie das von בָּבֶיךָ Ps. 29, 4 die Eigenschaft ein, in welcher eine Person oder ein Ding erscheint und auftritt; der Artikel (vgl. הַעֲזָבִים S. 64 ob. Ges. §. 35, 2 A) ist der gattungsbegriffliche. Das parall. מִמָּוֶה übers. ein Griech. ὑπὲρ κραταιὸν ἰσχύϊ = מִמָּוֶה בָּךְ (Iob 9, 4. Jes. 40, 26). Aber nach 5^a liegt es näher, daß der Dichter die Macht, welche in der Weisheit selbst liegt (Koh. 7, 19), als daß er ihren Vorzug vor physischer Kraft (21, 22) ausdrücken wolle; LXX Syr. Targ. freilich übers. auch 5^a als ob מָוֶה (*prae potente*) geschrieben wäre. מָוֶה bed. die Kraft stärken und das ist Nah. 2, 2 s. v. a. die Kraft zusammenraffen (sich ermannen), hier und Am. 2, 14 starke (standhaltige, überlegene) Kraft zeigen. Die Begründung setzt sich aus 20, 18^b und 11, 14^b zusammen. Das hier gegen die Grundstelle eingefügte לָךְ bestimmt Hitz. הַעֲזָיָה zu lesen: denn mit kluger Lenkung wird der Krieg von dir durchgeführt werden; die Construction des Passivs mit לָךְ des Subj. ist ebenso gut hebräisch (s. zu 14, 20) als aramäisch¹, und עָשָׂה bed. häufig in prägnantem Sinne: vollführen, hinausführen, zu Ende führen, aber die RA עָשָׂה מַלְחָמָה bed. immer nur Krieg führen und nichts weiter. לָךְ ist *dat. commodi* wie in לְיָחִים für Jemanden kriegten (streiten) z. B. Ex. 14, 14. Statt בָּרַב liest LXX בָּלֵב; über γεωργίον μέγανον für מִמָּוֶה, ohne Zweifel eine corrupte Lesart, s. Lagarde.

Bis jetzt begegneten wir in dieser Nachlese nur zwei Zweizeilern (s. oben S. 15); jetzt folgen deren mehrere aufeinander. Daraus daß die Weisheit eine Macht ist die Großes leistet folgt ihr hoher Werth, dem Narren aber dünkt sie allzukostspielig v. 7: *Schmuckwaare dünkt den Narren Weisheit, im Thore thut er seinen Mund nicht auf.* Meistens nimmt man רִמְיָהּ für רִמְיָהּ (Schreibung wie 1 Chr. 6, 58 vgl. Sach. 14, 10. Spr. 10, 4. קָאֵם Hos. 10, 14) und übers. wie Hier. und Lth.: *Weisheit ist dem Narren zu hoch, der Weg zur Weisheit ist ihm zu weit und steil, der Preis zu kostbar und unerschwinglich.* Gewiß liegt dieser Ged. von dem was der Dichter sagen will nicht weit ab, aber weshalb

1) s. Nöldeke, Neusyrische Grammatik S. 219 Anm. und dazu S. 416.

sagt er חכמות und nicht חכמה? Ein numerischer Plur. ist dieses חכמות nicht, so daß sich mit Venet. übersetzen ließe: *μετέωροι τῷ ἄφρονι αἱ ἐπιστήμαι*, es ist ein Plur. wie Ps. 49, 4 zeigt, aber wie aus der Personification und Construction 1, 20 (S. 55) ersichtlich, ein innerlich multiplicirender und steigernder, welcher sich zu חכמה ähnlich verhält wie Wissenschaft als Inbegriff des Wissens zu Wissen. Daß hier dieser Plur. in Anwendung kommt hat sicher ebenso wie in c. 1—9 (s. S. 29 unt.) einen bestimmten Anlaß, dort darin daß die Weisheit bezeichnet werden sollte, welche aller Weisheit Mittlerin ist, hier in dem beabsichtigten Zusammenklang mit ראמות, dessen *ôth* aber ebendeshalb ein unveräußerliches sein wird. So wird also ראמות jener Name einer kostbar ausländischen Bijouterie sein, welche im B. Iob da wo dieses die Unergründlichkeit und Unschätzbarkeit der Weisheit feiert genannt wird, s. Iob 28, 18 wo wir was sich zur Zeit über ראמות sagen läßt zusammengestellt haben. Was soll nun aber damit gesagt sein; daß Weisheit dem Narren eine Perle oder Edelkoralle sei? Joël Bril erklärt: „Wie köstliche Steine braucht der Narr die Wissenschaften nur zum Putz, weiß aber öffentlich kein Wort mitzusprechen.“ Schon deshalb verwerflich, weil ראמות kein so übliches Geschmeide oder Putzstück ist, um zum Ausdrucke dieses Gedankens dienen zu können. Das Dritte der Vergleichung liegt in der Seltenheit, Kostspieligkeit, Unerschwinglichkeit; der Narr verzichtet auf Weisheit, weil der Aufwand von Kraftanstrengung und Opfern aller Art, welcher erforderlich ist, um in den Besitz wahrer Weisheit zu kommen, ihn abschreckt (Raschi). Das ist auch der Sinn, der sich wenn ראמות = רמות ergibt, und wahrsch. hat der Dichter um dieses Doppelsinns willen nicht פריים, גביש oder einen andern Schmuckwaaren-Namen, sondern gerade diesen gewählt (Hitz.). Falsch verstanden hat das Wortspiel der Syr.: *sapientia abjecta* (ܚܚܡܬܐ) *stulto* und der Targumist: der Narr murren (ܡܚܪܝܡ) gegen die Weisheit.¹ Mag er die Trauben auch sauer finden, weil sie ihm zu hoch hängen, hier ist nur gesagt, daß die Weisheit ihm jenseitig bleibt, weil er sich nicht zu ihrer Erringung aufschwingen kann; ebendeshalb thut er im Thore, wo der Rath und die Gemeinde-Repräsentanten ihre Sitzungen haben, den Mund nicht auf: er hat nicht die zur Mitberathung nöthigen Kenntnisse, muß also schweigen und das ist noch das Gescheiteste was er thun kann. Von der Weisheit, die ein sittliches Gut, geht der folg. Spruch auf eine Art der σοφία δαιμονιώδης über v. 8: *Wer darauf denkt Böses zu thun, einen Ränkemacher nennt man den.* Eine Wort- und Begriffserklärung wie 21, 24 (vgl. S. 33), ebenso geformt wie 16, 21 die von נבון. Statt אִישׁ מוֹמֵת heißt es 12, 2 אִישׁ מוֹמֵת (vgl. zu 22, 24). Ueber מוֹמֵת in üblem Sinne s. S. 92. Solche Definitionen haben natürlich keinen lexikographischen sondern einen moralischen Zweck. Die hier gegebene will davor warnen, daß man sich diesen zweideutigen Titel eines abgefemten (raffinirten) Menschen verdiene; man nennt so

2) Diese Erkl. halte ich für richtiger als Levy's: er überhebt sich (thut groß) mit der Weisheit.

einen dessen Tichten und Trachten auf Bösesthum gerichtet ist. Man könnte auch umgekehrt den Schwerpunkt der Warnung in 8^b finden: „Wer gegen das Wol Anderer hinterlistige Pläne ausspinnt, der findet schon dadurch seine Strafe daß er als ein nichtswürdiger Intrigant der öffentlichen Verachtung anheimfällt“ (Elst.). Aber מוֹמְזוֹר ist ein ἡναγμεσον, s. 5, 2.; der Titel ist also äquivok und der Schwerpunkt liegt in der Herausschälung seines Kerns: מְחַשֵּׁב לְהָרַע. Der folg. Spruch ist durch זִמָּה mit v. 8, durch אִיִּל mit v. 7 verknüpft; er hält den Narren und den Spötter gegen einander v. 9: *Narrheits-Unterfangen ist die Sünde, und ein Greuel für Menschen ist der Spötter.* Da für 9^b feststeht, daß לֹץ Subj. ist, so hat auch חָצֵאת 9^a als Subj. zu gelten, und es wird also ein Urtheil über die Sünde im Allgem. abgegeben. Die spezielle Bed. *flagitium* wie 21, 27 wird also זִמָּה hier nicht haben, aber es gewinnt diese ja von dem Wurzelbegriff „aussinnen“ aus und bed. zunächst nur die Samlung und Strebung der Gedanken auf ein bestimmtes Ziel (Iob 17, 11), insbes. das raffinierte Vorbereiten, das Ausbrüten einer sündlichen That. In ähnlicher Weise reden wir von sündlichem Beginnen oder Unterfangen. Mag man aber die Sünde an sich oder in ihren Folgen ansehen, immer ist sie eine Aussinnung oder Ausheckung der Narrheit (*gen. subjecti*) oder auch: eine solche welche den Charakter der Narrheit an sich trägt (*gen. qualitatis*), denn sie verrückt und zerstört das Verhältniß des Menschen zu Gott und Menschen und beruht, wie Sokrates bei Plato lehrt, auf einem falschen Calkul. Und der Spötter (Religions- und Tugendspötter) ist חֲסִידָה לְאָדָם. Die Verbindungsform steht hier vor einem Worte mit לֹץ wie Iob 18, 2. 24, 5 und öfter. Aber warum sagt der Dichter nicht geradezu אָדָם? Doch wol um dem Doppelsinn Raum zu lassen, daß der Spötter nicht allein den Menschen, nämll. den besser gesinnten, ein Greuel ist, sondern auch, indem er Andere an ihrem Glauben irre macht und sie in seine frivolen Gedanken hineinzieht, ihnen Ursache des Greuels d. i. solchen Verhaltens und solcher Gedanken wird, welche ein Greuel vor Gott sind (15, 9. 26). Außer sichtlicher Verbindung steht der letzte dieser vier Zweizeiler v. 10: *Hast du dich schlaff gezeigt am Tage der Beengnis, so ist beengt deine Kraft.* Das Perf. 10^a ist das hypothetische, s. zu 22, 29. Wenn der Mensch sich schlaff (18, 9) d. i. wankelmütig, zaghaft, widerstandsunfähig in Zeiten der Bedrängnis bewiesen, so soll er daraus die Schlußfolgerung ziehen, die der Nachsatz 10^b ausspricht. Richtig Lth. mit absichtlicher Verallgemeinerung: *Der ist nicht starck, Der in der not nicht fest ist.* Die Anrede aber macht den Spruch zu einer ernstern Mahnung, sie spricht dem der sich schwach gezeigt das Urtheil das er sich selbst zu sprechen hat. Und auch das Wortspiel אָרָה und אִרָּה will, wo möglich, wiedergegeben sein: „Wenn deine Kraft gerade da wo sie sich zeigen soll (nämll. לְהַרְהִיב לָךְ) sich gleichsam zusammendrücken und beugen läßt von der Bedrängnis, dann ist sie überhaupt beschränkt, du selbst ein Schwächling.“ So Fl., demgemäß übersetzend: *Si segnis fueris die angustiae, angustae sunt vires tuae.* Hitz. dagegen corrigirt nach Iob 7, 11 רִיבָה „klemm (klamm) ist dein Mut“. Und warum? Von

כח — bemerkt er — kann man כשל sagen (Ps. 31, 11), aber schwerlich צר, denn das Dynamische ist punktuell und nur der Bereich seiner Wirksamkeit mag weit sein oder enge. Darauf ist zu antworten, daß sich allerdings von der Kraft an sich nicht צר in dem hier erfordernten Sinne sagen läßt, die Einengung könnte eher wie bei einem Strome Jes. 59, 19 als Steigerung ihrer Intensität gelten. Aber wenn die Kraft an sich etwas Punktuell ist, so ist dagegen ihre Aeüßerung etwas Lineares, und die Kraft hinsichtlich ihrer Aeüßerung ist es, welche hier צר heißt d. i. nicht weit reichend, nicht ausreichend, unzulänglich. צר ist alles dem enge Raumschranken gezogen sind. Eine geringe Kraft ist weil gering auch in ihrer Aeüßerung eine beschränkte.

Nun beginnen wieder die mehrzeiligen Sprüche. Ein Sechszweiler macht den Anfang v. 11. 12: *Rette die zum Tode Geschleppten, und Hinwankenden zur Würgung o thue Einhalt! Falls du sprichst: 'wir wußten ja nicht davon' — ist nicht so: der Wäger der Herzen, der durchschaut es und der auf deine Seele Acht hat, der weiß es und vergilt dem Menschen nach seinem Thun?* Wenn אם als beschwörendes gefaßt wird, so ist אם-תתשדך s. v. a. ich beschwöre dich, schöne nicht (vgl. Neh. 13, 25 mit Jes. 58, 1), näml. was du aufzubieten hast, setze Alles daran (LXX Syr. Hier.). Aber der Parallelismus fordert, מציירם לחרג (solche die wankenden Fußes der Würgung zugeführt werden) ebenso als Obj. mit אל-תחשך zusammenzunehmen, wie למותם למות (solche die aus ihren bisherigen Verhältnissen hinweg dem Tode zugeschleppt werden, vgl. Ex. 14, 11) Obj. zu תצל, worin alle alten Uebers. den Imper. erkannt haben, keiner einen Infin. (*eripere . . ne cesses*, was sowol der Wortstellung als der Construction nach unhebräisch). Auch als fragendes läßt sich אם nicht fassen, denn so ausgedrücktes *an retinetis* hätte zur Rückseite eher den Ged.: du wirst doch nicht thun! (vgl. z. B. Jes. 29, 16). Und bedingend kann אם auch nicht sein: *si prohibere poteris* (Mich. u. A.), denn das Fut. nach אם hat nie den Sinn eines Potentialis. Also ist אם wie לי wünschend gemeint, wie es nicht bloß nach späterer Weise (Hitz.), sondern schon uralters gebraucht wird (vgl. z. B. Ex. 32, 32 mit Gen. 23, 13). קיר-חמר (an die gleiche Formel und ähnliche des Rabbinismus erinnernd¹) führt eine Einwendung, Entschuldigung, Ausflucht ein, welcher mit הלא begegnet wird; einführendes „so sage ich dagegen“ denkt sich wie Dt. 7, 17 f. zur Gegenantwort von selbst hinzu. ויה werden wir nicht persönlich zu fassen haben (LXX τοῦτον), denn da v. 11 von ihrer Mehreren redet, so liegt die neutrische Fassung (Syr. Trg. Venet. Lth.) schon an sich näher und יה *hoc* nach ירד ist auch Sprachgebrauch, s. zu Ps. 56, 10. Das neutrische יה geht aber nicht auf die v. 11 ausgesprochene moralische Verpflichtung, denn die Pflicht, ein Menschenleben zu retten, wenn anders es möglich, kann Niemandem unbekannt sein, weshalb Hier. (als ob der Text אין יה לא ירדו) *vires non suppetunt* übers. יה geht auf die Thatsache daß Menschen zum Richtplatz geschleppt werden; nur so begreift sich

1) s. meinen hebräischen Römerbrief S. 14 f.

die Wandlung des zu erwartenden יָדָע in verallgemeinerndes יָדָע : der Einwand besagt, man habe das ja nicht gewußt, nämll. daß es mit Jenen zum Aeußersten kommen und daß mit ihnen so kurzer Proceß werde gemacht werden. Dieser Entschuldigung mit angeblichem Nichtwissen hält die Gegenantwort das Allwissen Gottes entgegen und gibt dem sich Entschuldigenden zu bedenken: Ists nicht so (nur durch solche Verselbstständigung läßt sich im Deutschen dem לֵב gerecht werden): der Wäger der Herzen (s. zu 16, 2), er durchschauet, nämll. was in deinem Herzen vorgeht, und der auf deine Seele Acht hat (נָצַח ähnlich wie Job 7, 20, LXX καὶ ὁ πλάσας נָצַח), was Hitz. vorzieht, indem er נָצַח in der Bed. behüten fassen zu müssen meint, richtig Lth), er weiß, nämll. wie es um deine Seele steht — er durchschaut, er weiß (vgl. für beides Ps. 139, 1—4) und vergilt dem Menschen gemäß seinem Thun, welches er, ohne sich täuschen zu lassen, nach dem Stande der Innerlichkeit beurtheilt, aus der es hervorgeht. Es ist zu beachten, daß v. 11 von Verurtheilten insgemein und nicht ausdrücklich von unschuldig Verurtheilten redet und auch zwischen Verurtheilten im Kriege und im Frieden keinen Unterschied macht. Man sieht daraus, daß die Chokma überhaupt keinen Gefallen daran hat, daß Menschen durch Menschen getödtet werden, auch nicht wenn es auf dem Criminalrechtswege geschieht. Denn zwar ist es einerseits wahr, daß die Bestrafung des Mörders mit dem Tode ein aus dem Wesen der göttlichen Heiligkeit und aus der Unverletzlichkeit der göttlichen Rechtsordnung und aus dem Werthe des gottesbildlichen Menschen hervorgehendes Recht ist und daß die Obrigkeit, welche sich dieses Recht als Recht aberkennt, die göttlichen Grundlagen ihres Bestandes verleugnet, aber andererseits ist es ebenso wahr, daß tausend und abertausend Unschuldige oder doch nicht des Todes Schuldige dem Misbrauche oder der falschen Anwendung dieses Rechts zum Opfer gefallen sind, und daß es neben dem Princip der recompensativen Gerechtigkeit ein Princip der Gnade gibt, welches im Reiche Gottes zur Herrschaft kommen soll und im A. T. von Prophetie und Chokma vertreten wird. Es ist schon eine bedeutsame Thatsache, daß Gott den ersten Mörder, den Mörder des unschuldigen Abel, seines Bruders, nicht dem Tode überliefert, sondern so sehr Gnade für Recht ergehen läßt, daß er sogar sein Leben gegen etwaige Blutrache sichert. Nachdem aber das sittliche Verderben des Menschengeschlechts jene Höhe erstiegen, welche das Flutgericht herbeizog, ergeht an die nachflutliche Menschheit das ein unverbrüchliches Recht sanctionirende Gesetzeswort Gen. 9, 6. Das Verhalten Gottes richtet sich also nach der Gestalt der Zeiten. Schon in dem mosaischen Gesetze erleidet dieser Rechtssatz, indem die Größe der Verschuldung nicht äußerlich, sondern innerlich abgeschätzt wird (vgl. Num. 35, 31 f.), eine wichtige in ihrer praktischen Anwendung dehnbare Beschränkung. Und daß der Gnade unter Umständen der Vorzug vor der Gerechtigkeit gegeben werden durfte, zeigt die auf Begnadigung Absaloms abzielende Parabel 2 S. c. 14. Ein Gotteswort aber wie Ez. 18, 23 erhebt die Gnade zum Princip und das Wort, mit welchem Jesus Joh. 8, 11 die Ehebrecherin

entläßt, ist ganz und gar Ausdruck dieses über den Willen der Gerechtigkeit hinausragenden Willens der Gnade. Schon im späteren jüdischen Staate war die Criminaljustiz dem Principe vorwaltender Milde unterstellt; man gab der Erwägung, wie schwer ein Menschenleben wiege, inmitten des Processes und auch nach der Verurtheilung praktische Folge, und in einem langen Zeitraum kein Todesurtheil gefällt zu haben gereichte dem Synedrium zur Ehre. Jesus aber, welcher selbst das unschuldige Opfer eines fanatischen Justizmords wurde, erkannte einerseits zwar der Obrigkeit das Schwert zu, aber predigte und übte die Liebe, welche Gnade für Recht ergehen läßt — er war selber die menschengewordene Liebe, die sich für die Sünder opfert, das Erbarmen, welches Jahve durch Ezechiel 18, 23 ausspricht, in leibhaftiger Erscheinung. Der sogen. christliche Staat ist freilich in himmelschreienden Widerspruch damit getreten. Aber Augustin erklärt sich in der Voraussetzung, daß das Princip der Gnade die mit dem Christentum angebrochene neue Zeit in allen Verhältnissen durchdringen müsse, für die Sistirung der Todesstrafe, zumal da die heidnische Obrigkeit die Todeswerkzeuge, über die sie nach göttlichem Recht verfügte, zur Hinschlachtung der Christen gemisbraucht hatte, und Ambrosius ging so weit, einen christlichen Richter der das Todesurtheil gesprochen hatte zum Selbstausschluß vom h. Abendmahl zu verpflichten. Die obrigkeitliche Verfügung über Leben und Tod hatte damals die äußerste Höhe blutigen Unrechts erstiegen und so gewissermaßen sich selbst verwirkt. Darum setzt Jansen den Spruch v. 11 mit Worten des Ambrosius in die Mahnung um: *Quando indulgentia non nocet publico, eripe intercessione, eripe gratia tu sacerdos, aut tu imperator eripe subscriptione indulgentiae*. Als im englischen Unterhause die Bill Samuel Romilly's durchgedrungen war, nicht fernerhin einen Diebstahl auch schon im Betrage von 5 Shilling mit dem Tode zu bestrafen, wurde sie im Hause des Lords mit Stimmenmehrheit verworfen. Unter denen, welche dagegen stimmten, waren ein Erzbischof und fünf Bischöfe. Unser Spruchdichter hätte anders gestimmt. Selbst das Gesetz vom Sinai dictirt nur dem Menschendiebstahl die Strafe des Todes. Der mosaische Strafcodex ist unvergleichlich milder als selbst noch die *Carolina*. In Aussprüchen aber wie der obige regt sich schon wahrhaft christlicher Geist, der Geist welcher allen Blutdurst der Justiz verurtheilt und zum heiligen Kriege nicht allein gegen Inquisition, sondern auch gegen solche unbarmherzige grausame Hinrichtungen aufruft, wie sie noch unter Friedrich Wilhelm I., dem Unerbittlichen, Namens des Gesetzes in Preußen herrschten. Der nun folg. Spruch steht mit dem vorigen in keinem ersichtlichen Zus. In beiden aber wird mit zwei Zeilen angehoben, welche dort den Hauptgedanken, hier dessen Grundirung enthalten. Lob der Weisheit von wegen ihrer seligen Folgen v. 13. 14: *Iß Honig, mein Sohn, denn er ist gut, und Seim ist süße deinem Gaumen. Ebenso betrachte für deine Seele die Weisheit: hast du sie erlangt, so gibts eine Zukunft und deine Hoffnung wird nicht vereitelt*. Seiner nächsten sinnlichen Grundbed. nach heißt טַיִב, arab. *tejjib*, was wol riecht und

wol schmeckt; der Honig (דבש v. דבש dick, consistent s.) hat nach alter Vorstellung (z. B. im Koran) überdies Heilkraft, wie überh. das Bittere als Eigenschaft des Giftigen und das Süße als Eigenschaft des Heilsamen gilt. וְנִפְּחָהּ ist nicht von אֶבְרָכָה abhängiger zweiter Acc., denn Honig und Honigseim würden dann unpassend auseinandergehalten; נִפְּחָהּ (v. נִפְּחָה sich ergießen, ausfließen) ist der von selbst aus den Waben ausfließende reinste Honig (Jungfernhonig). Mit Recht faßt die Accentuation 13^b als selbständigen, die Begründung כִּי נִיב fortsetzenden Nominalsatz: Seim ist süße אֶבְרָכָה על deinem Gaumen d. h. sich diesem mit dem Eindrucke des Süßen auflegend, על wie Neh. 2, 5. Ps. 16, 6 (Hitz.). An dem וְנִיב 14^a kommt zu Tage, daß v. 13 nicht um sein selbst willen gesagt ist. Weisheit erkennen ist anderwärts s. v. a. sie in sein Inneres aufnehmen 1, 2. Koh. 1, 17 (vgl. דעת בינה 4, 1 und häufig), wonach Böttch. auch hier erkl.: lerne verstehen Weisheit. Aber וְנִיב entfaltet sich 14^b: ebenso wie der Honig für den Körper hat die Weisheit für die Seele wolthätige heilsame Folgen, דעת חכמה ist also nicht absolut, sondern in Bez. auf diese Folgen gemeint. Richtig Fl.: *Talem reputa, Ew. sic (talem) scito sapientiam (esse) animae tuae*, erkenne die Weisheit als etwas gleicher Weise deiner Seele Zuträgliches, Empfehlenswerthes. Falsch erkl. Hitz. אֶם-הָזָא „wenn sich die Gelegenheit darbietet.“ Abgesehen davon daß dies eher הָזָא כִּי heißen würde, ist Weisheit finden überall s. v. a. sie erlangen, sie zu eigen bekommen 3, 13. 8, 35 vgl. 2, 5. 8, 9. וְנִיב¹ steht für וְנִיב n. d. F. וְנִיב (nach Böttch. §. 396 nicht ohne Einwirkung des folg. Anlauts wie וְנִיב², vgl. die zu Ps. 20, 4 zusammengestellten ähnlichen Uebergänge des ו in נ; es findet sich auch die LA וְנִיב, aber וְנִיב ist die LA des *Cod. Hilleli*², bezeugt von Mose Kimchi im Comm. und David Kimchi *Michlol* 101^b. Mit וְנִיב beginnt der Nachsatz (LXX Hier. Trg. Lth. Raschi Ew. u. A.). An sich freilich könnte וְנִיב (vgl. Gen. 47, 6) auch den Bedingungssatz fortsetzen, aber die Erkl. *si inveneris (eam) et ad postremum ventum erit* (Fl. Brth. Zöckl), hat dies gegen sich, daß וְנִיב nicht bed.: das Ende tritt ein, sondern: es gibt ein Ende 23, 18 vgl. 19, 18., hier: es gibt ein Ende für dich, näm. ein heilwärtiges, einen lohnenden seligen Ausgang. Die Verheißung lautet wörtlich wie 23, 18. Jemandem die Hoffnung abschneiden sagen auch wir im Deutschen; וְנִיב abgeschnitten s.

ist geradezu s. v. a. sich der Verzweiflung hingeben. Ein anderer Spruch von dem zeitweise zwar, aber nicht auf die Dauer erschütterlichen Bestande des Gerechten v. 15. 16: *Stelle nicht, Frevler, der Wohnung des Gerechten nach, verstöre nicht seine Lagerstatt. Denn siebenmal fällt der Gerechte und kommt nieder auf, die Frevler aber stürzen wenn sie Unglück trifft*. Das וְנִיב und וְנִיב, wovor hier gewarnt wird, richtet sich nicht wie 1, 11. 19, 26 unmittelbar gegen die Person, son-

1) Schreibe וְנִיב mit *Iluy* nach vorausgehendem *Legarmeh* wie auch 12^b וְנִיב (*Thorath Emeth* p. 28).

2) s. Strack, *Prolegomena critica in V. T.* (1872) p. 19.

dern gegen die Wohn- und Lagerstätte (רֶבֶץ z. B. Jer. 50, 6 ebenso wie נֶרֶץ S. 80 *med.* ein Nomadenwort) des Gerechten, welcher seinerseits Niemandem unrecht und wehe thut; es wird davor gewarnt, daß man sich nach seinem בִּירָה Ex. 20, 17 gelüsten lasse und ihn mit List und Gewalt daraus vertreibe. Statt רָשָׁע haben Symm. Hier. irrig רָשָׁע gelesen und von diesem Misverstände aus einen Sinn ohne Sinn in v. 15 hineingeträumt; viele Ausll. (Loewenst. Ew. Elst. Zöckl.) übers. wie Lth. appositionell: als Frevler d. h. „in böser Absicht“, als ob hinterhältiges Lauern auf die Gelegenheit, sich der Wohnung eines Andern zu bemächtigen, auch in guter Absicht geschehen könnte; רָשָׁע ist Vocativ (Syr. Trg. Venet.: ἀσέβης) und diese Anrede (vgl. Ps. 75, 5 f.) schärft die Warnung, indem sie den der so handelt gleich beim rechten Namen nennt. Die Begründung 16^a lautet wie Nachklang von Iob 5, 19. שָׁבַע bed. wie Ps. 119, 164 siebenmal, vgl. מָצָה S. 279 unt. יָקָם (nicht יָקָם) ist *perf. consec.* wie יָרִי z. B. Gen. 3, 22: und er steht folgendes (trotzdem) wieder auf, die Frevler aber kommen zu Falle בָּרָצָה wenn sie ein Unglück trifft (vgl. 14, 32), sie stürzen und bleiben liegen. Warnung vor Rachsucht und der Freude über deren Befriedigung v. 17. 18: *Ob des Falles deines Feindes freue dich nicht, und ob seines Sturzes frohlocke nicht dein Herz, damit es Jahve nicht sehe und es ihm misfalle, und er wende von ihm seinen Zorn.* Das Chethîb אוֹרְבֵּי, welches an sich als Plur. der Kategorie erträglich wäre, hat 17^b gegen sich; mit Recht halten sich alle Uebers. an das Kerî אוֹרְבֵּי (mit *i* aus *e* in doppelt geschlossener Sylbe wie in dem gleichen Kerî 1 S. 24, 5). יִבְכְּשֻׁלִּי für יִבְכְּשֻׁלִּי ist die beim *inf. Ni.* und *Hi.* übliche Synkope, welche im *Ni.* sonst nur bei anlautendem Guttural (wie בִּצְבָה oder Halbguttural לִצְבָה) vorkommt. יָרַע ist hier nicht wie 1 S. 25, 3 Adj., sondern *Perf.* im Werthe eines Fut. (Symm. καὶ μὴ ἀρῆσῃ ἐνὸς ὄντος ἀντὶ τοῦ). Der Spruch dehnt die Pflicht der Liebe auch auf den Feind aus, indem er fordert, daß man auch ihm nur Gutes, nicht Böses wünsche, und vor Schadenfreude warnt, wenn ihn Böses trifft. Hitz. meint zwar, daß die edle Sittlichkeit, welche aus v. 17 spricht, durch die Motivirung 18^b auf ein bescheidenes Maß eingeschränkt werde. Allerdings will der Spruchdichter sagen, daß Gott zur Strafe des Schadenfrohen dem Zornverhängnis über dessen Feind leicht eine gnädige Wendung zum Besseren geben könnte, aber seine Meinung ist nicht die, daß man von der Schadenfreude abstehe solle, um in den Vernichtungsproceß des Feindes nicht störend einzugreifen, sondern ihn sich bis zu Ende vollziehen zu lassen, vielmehr daß man von der Schadenfreude abstehe soll, um nicht erleben zu müssen, daß Gott sein Misfallen daran uns thatsächlich dadurch bezeuge, daß er demjenigen Gnade angedeihen läßt, über welchen Gottes Zorn ergehen zu sehen wir uns freuen.¹ Warnung vor Beneidung der Gottlosen um ihr äußeres Glück v. 19. 20: *Erhitze dich*

1) Dieser Spruch war nach *Aboth* IV, 24 der Wahlspruch jenes Samuel mit dem Beinamen הַקָּטָן, welcher בִּרְכוּ הַמִּינִים (die gegen die Schismatiker gerichtete Einschaltung in das Schemone-Esre-Gebet) formulirt hat: er unterschied also zwischen Privatfeinden und Feinden der Wahrheit.

nicht ob der Uebelthäter, sei nicht eifersüchtig auf die Gottlosen, denn der Böse wird keine Zukunft haben, die Leuchte der Gottlosen erlöscht. v. 1 ist Variation von Ps. 37, 1 vgl. auch oben 3, 31 (wo bei folgendem **בכל־דרכיו** das überlieferte **בדבר** angemessener ist als **דחור**, welches Hupf. an dessen Stelle setzen möchte). **תתחר** ist *fut. apoc.* von **תחרה** sich erhitzen (entrüsten), versch. von dem *Tiph'el* **תחרה** wetteifern. Grund und Gegenstand der Entrüstung und anderseits der Eifersucht oder des Neides ist das Glück der Gottlosen Ps. 73, 3 vgl. Jer. 12, 1. Dieser Aerger über die anscheinend ungerechte Vertheilung der Geschicke, diese Eifersucht auf das Glück dessen die Gottlosen sich erfreuen beruhen auf Kurzsicht, welche an der Gegenwart haftet und kein Auge für das Ende hat. **אחריה** schlechtweg, wie wenn es heißt **יש אחריה** 14^b (vgl. Ps. 37, 37), ist immer der für vorgängiges Leiden entschädigende heilvolle herrliche Ausgang. Einen solchen hat der Böse nicht, seine Leuchte brennt diesseits lustig, aber dereinst verlöscht sie. In 20^b wiederholt sich 13, 9 vgl. 20, 20. Warnung vor rebellischer Gesinnung gegen Gott und König v. 21. 22: *Ehre Jahve, mein Sohn, und den König, und mit Andersgesinnten verflucht dich nicht, denn plötzlich erstet ihr Misgeschick, und ihrer Jahre Untergang wer weiß ihn?* Das V. **שָׁנָה** (שני vgl. Job S. 363), von der Grundbed. des Faltens (*complicare, duplicare*) ausgehend, bed. im Hebr. trans. doppelt thun, wiederholen 17, 9. 26, 11., wonach Kimchi hier unpassend an Rückfällige denkt, intr. sich verändern und anders, verschieden s. Est. 1, 7. 3, 8. Syr. Trg. übers. das Wort **שָׁנָה** Narren, aber das *Kal* (טָנָה) **שָׁנָה** kommt zwar im Syr., nicht aber im Hebr. in der Bed. *alienata est* (*mens ejus*) vor, auch paßt diese Bed. *alieni* (Verrückte) hier nicht. Noch weniger lassen sich mit Saadia (vgl. Deutsch-Morgenländische Zeitschr. XXI, 616) Dualisten (Manichäer) in dogmatischem Sinne verstehen, denn dann müßte **שָׁנָה** Denom. v. **שָׁנָה** sein, während es vielmehr das Stammwort dazu ist. Entw. bed. **שָׁנָה** Aendernde *novantes* = *novarum rerum studiosi*, was aber das Bedenken gegen sich hat, daß das hebr. **שָׁנָה** in der trans. Bed. ändern sonst nicht vorkommt, oder es bed. sprachgebrauchsgemäß *diversos* = *diversum sentientes* (CBMich. u. A.) und zwar mit Bezug auf 21^a: **הַמְּמַרִּים דְּבִרְיָהֶם יִמְצִאוּם** (Meiri Imman.) oder **מִשְׁנֵים מִנְהָ הַחֹכְמָה** (Ahron b. Josef). Es heißen so (denn es ist offenbar Name einer besonderen Menschenklasse) die Dissidenten, Oppositionellen oder Revolutionäre, solche welche grundsätzlich weder die Monarchie Jahve's des höchsten Königs noch die des irdischen Königs anerkennen, was wol auch Hier. mit seinem *detractoribus* (= *detractoribus*) meint. Venet. falsch **שָׁנָה** *σὲν τοῖς μισοῦσι* d. i. **שָׁנָה**. Mit **ב** bedeutete **הִתְחַבֵּר** 14, 10 sich in etwas hineinmischen, hier mit **עִם** sich mit jemandem vermischen d. i. gemein machen. Die Begründung v. 22 sagt daß solche gegen göttliches und menschliches Recht sich auflehrende Sinnes- und Handlungsweise, wenn sie auch eine Zeit lang sich der Bestrafung entzieht, doch plötzlich einmal dem mutwillens verwirkten Verhängnis verfällt. **אֵי** ist seiner Wurzelbed. nach lastendes, niederdrückendes Misgeschick, s. S. 58 *med.* In **יָקִים** ist es als feindliche

Macht (Hos. 10, 14) gedacht, oder das Sicherheben Gottes als Richters (z. B. Jes. 33, 10) ist auf das Mittel der Gerichtsvollstreckung übertragen. פִּיד (= פִּיד von פִּיר oder פִּיר, arab. فاد Fut. *jafidu* oder *jafidu*, stärkere Potenz von פִּא verw. אבר) ist der Untergang (arab. *feid*, *fid* Sterben), das Wort kommt außer hier nur noch dreimal im B. Iob vor. Aber worauf bez. sich שְׂנִיָּהִם? Gewiß nicht auf Jahve und den König (LXX Schult. Umbr. Brth.), denn an sich schon ist es mislich, den Genit. nach פִּיר als Subjektsbezeichnung zu fassen, unschicklich aber, Gott und einen Menschen so in eine Ziffer zusammenzufassen. Eher könnte es auf die Zwei gehen, von denen die Einen Gotte, die Andern dem König die gebührende Ehre versagen (Hier. Lth. und zuletzt Zöckl.); aber im Vorigen sind ja gar nicht ihrer Zwei unterschieden, und Mangel an Ehrfurcht vor Gott und vor der von ihm eingesetzten Obrigkeit trifft ja doch gewöhnlich, weil in Wechselbedingung stehend, in einunddenselben Personen zusammen. Steckt also etwa ein Fehler in diesem Worte? Ew. vermutet שְׂנִיָּהִם d. i. derer welche sich Gotte und dem König gegenüber als שׂוֹנִים (*altercatores* widersprecherische Gegner) beweisen. Im Hinblick auf קְמִיָּהִם Ex. 32, 25 muß diese Kürze des Ausdrucks für möglich gelten. Aber wäre dies der Wortsinn, so müßte das Wort im ersten Gliede (אִיר שְׂנִיָּהִם), nicht im zweiten stehen. Eine andere Conjectur bietet sich nicht dar. So ist also שְׂנִיָּהִם viell. auf die שׂוֹנִים selbst und diejenigen, welche sich mit ihnen einlassen zu beziehen: verflucht dich nicht mit den Oppositionellen, denn plötzlich wird ihr Misgeschick erstehen, und den Untergang beider (ihrer selbst und ihrer Parteigänger) wer weiß den? Aber auch das befriedigt nicht, denn nach der Anrede 22^b war שְׂנִיָּהִם zu sagen. Es bleibt nichts übrig als mit Syr. Trg. שְׂנִיָּהִם wie Iob 36, 11 zu verstehen; der Spruch gefällt sich in Assonanzen: שְׂנִיָּהִם und שׂוֹנִים, פִּיר und פְּהָאִם. Das „Ende ihrer Jahre“ ist aber nicht s. v. a. ihre Todesstunde (Hitz.), denn dafür würde פִּידָם (vgl. arab. *feid* und *fid* Tod) genügen, sondern der Vergang, das Hingeschwundensein, der Ablauf der Jahre, während welcher es ihnen gelingt, sich zu behaupten und eine Rolle zu spielen. Es wird ein Zeitpunkt eintreten, den Niemand vorherweiß, wo es mit ihrem Treiben aus ist. In diesem Sinne ist מִי יוֹדֵעַ mit seinem Obj. s. v. a. פְּהָאִם יָקִים mit seinem Subj. In LXX folgen hinter 24, 22 noch 1 Zweizeiler vom Verhältnis des Menschen zu Gottes Wort als entscheidend über sein Geschick, 1 Zweizeiler von der Wahrhaftigkeit als Pflicht gegen den König und Pflicht des Königs und 1 Fünf- oder Sechszeiler von der Macht der Zunge und des Zornes des Königs. Der hebr. Text kennt diese 3 Sprüche nicht. Ew. hat sie in Jahrh. XI, 18 f. ins Hebräische zu übertragen versucht und meint, sie seien würdig als urspr. Bestandtheil von c. 1—29 zu gelten und hätten da wirklich hinter 24, 22 gestanden. Wir zweifeln an dieser Ursprünglichkeit, anerkennen aber ihre Uebersetzung aus dem Hebr. Dann folgt in LXX die Spruchreihe 30, 1—14 welche im hebr. Texte „Worte Agurs“ überschrieben ist; die andere Hälfte der „Worte Agurs“ nebst den „Worten Lemuels“ steht hinter 24, 34 des hebr. Textes. Der Sachverhalt ist also der, daß in dem Exemplar, aus wel-

chem der Alexandriner übersetzte, der Anhang c. 30—31, 9 halb hinter den דברי חכמים, halb hinter der Nachlese גם-אלה לחכמים stand, so daß dem hizkianischen Spruchbuch c. 25—29 nur das Spruchlied vom braven Weibe als Anhang verblieb.

Zweiter Anhang der ersten salomonischen Spruchsamlung XXIV, 23 ff.

Es folgt nun noch ein kleiner Anhang des älteren Spruchbuchs, überschrieben 23^a: *Auch diese sind von Weisen* d. h. auch die hier folgenden Sprüche stammen von weisen Männern. Die alten Uebers. (ausgen. nur Lth.) haben diese Ueberschrift nicht verstanden; sie verkennen das *Lamed auctoris* und fassen das ל als das der Adresse: auch diese (Sprüche) sage ich Weisen *sapientibus* (LXX Syr. Trg. Hier. Venet.). Die Formung der Ueberschrift ist wie die des hizkianischen Spruchbuchs 25, 1 und aus diesen und andern Anzeichen haben wir S. 26 geschlossen, daß dieser zweite Anhang von gleicher Hand wie die Erweiterung des älteren Spruchbuchs durch Anfügung des jüngeren und seiner Anhänge herrühre. Die Sprachfarbe der Sprüche selbst ähnelt hie und da denen des ersten Anhangs (vgl. 29^b mit 12^d und ימים 25^a mit ימים 22, 18. 23, 8. 24, 4), andererseits aber weist 23^b auf 28, 21 des hizkianischen Spruchbuchs zurück und in v. 33 f. wiederholt sich 6, 10 f. Diese Nachlese bekennt also ihren secundären Charakter; der Spruchdichter steht im Kleinen zum salomonischen Maschal in gleichem Verh. wie im Großen der Verf. der Einleitung c. 1—9. Daß 23^b kein Spruch für sich ist, haben wir bereits S. 7 erhärtet; es ist die erste Zeile eines Hexastichs (S. 15 Z. 1 v. u.). Der Fluch der Parteilichkeit und Segen der Unparteilichkeit v. 23^b—25: *Person-Ansehen im Gericht ist mit nichten gut: wer zum Schuldigen spricht „du bist im Rechte“, den vernünschen Völker, verabscheuen Nationen. Aber den recht Entscheidenden geht es wol, und über sie kommt Segnung mit Gutem.* Die Parteilichkeit heißt entweder שָׂאֵת פְּנֵים Person-Annahme 18, 5., indem der Parteiische פָּנִי Angesicht, Erscheinung, Persönlichkeit Eines in bevorzugender Weise sich angenehm (*accepta*) sein läßt, oder חֲבֵר-פְּנֵים hier und 28, 21., indem er eine Person vor der andern ins Auge faßt oder, wie wir sagen, berücksichtigt; der letztere Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 1, 17. 16, 19., חֲבֵר (s. darüber S. 322 unt.) bed. scharf ansehen, sei es daß man für den Gegenstand sich interessirt oder ihn befremdlich findet. בָּל hält Heidenheim für schwächer als לָא, es verhält sich aber umgekehrt (S. 158 Z. 4), wie sich schon aus der Abkunft dieses Verneinungsworts (= *balj* v. בָּלָה zergehen, verfallen) entnehmen läßt; so wie hier beim prädicativen Adj. kommt es sonst nirgends vor, die zwei Spruchanhänge gefallen sich in diesem בָּל 22, 29. 23, 7. 35. Die These 23^b wird nun in v. 24. 25 aus den Folgen der Parteilichkeit und ihres Gegentheils begründet: Wer spricht (אָמַר mit *Mehuppach Legarmeh* auf der letzten Sylbe wie richtig bei Athias Nissel Michaelis,

s. *Thorath Emeth* p. 32) zum Frevler: du bist gerecht d. h. wer den Schuldigen frei spricht (denn רָשָׁע und צַדִּיק haben hier den forensischen Sinn des nachbiblischen הָרֵב und הָצַדִּיק), den verwünschen u. s. w., vgl. den kürzeren Spruch 17, 15., wonach ein solcher parteiischer ungerechter Richter Gotte ein Greuel ist. Ueber נָקַב (קָבַב), hier und 11, 26., hat schon Schult. zu Iob 3, 8 das Rechte; das Wort bed. *figere* und von da sowol auszeichnend als brandmarkend unterscheiden und hervorheben, vgl. *defigere* verwünschen, eig. durchstechen. Ueber צָבַע s. zu 22, 14 S. 356. לְצַמִּים und צָמַם (v. צָמַם und צָמַם, welche beide ‚binden, verbinden‘ bed.) sind Plurale der Kategorie: nicht bloß Einzelne, nicht bloß Familien fluchen einem solchen Richter und verabscheuen ihn, sondern ganze Völker in allen Ständen und Schichten ihres Verbandes, denn gesetzt auch daß ein solcher ungerechter Richter sich und seine Günstlinge zu äußeren Ehren brächte, so ist doch das Gewissen in keinem Volke dermaßen abgestumpft, daß nicht der welcher das Verbrechen freispricht und adelt dem Verwerfungsurtheile der *vox populi* verfele. Dagegen geht es wol (נִינֵם wie 2, 10. 9, 17., aber hier mit neutrischem unbestimmten Subj. wie יִינֵב Gen. 12, 13 und häufig) לְמוֹכִיחִים denen welche das Recht und besonders das Unrecht ans Licht stellen; מוֹכִיחַ heißt der das Recht Ermittelnde Iob 9, 33 und insbes. das Unrecht Darthuende, Rügende, Strafende 9, 7 und in gerichtlicher Beziehung wie hier Am. 5, 10. Jes. 29, 21. Die genit. Verbindung בְּרֵכֶת-טוֹב ist nicht ganz gleichen Sinnes mit הֵן הַטוֹב Wein guter Sorte Hohesl. 7, 10 und צֶטֶר רָע Weib schlechter Art 6, 24., denn aller Segen ist guter Art, der Gen. טוֹב bez. also wie Ps. 21, 4 des Segens Inhalt, vgl. Eph. 1, 3 εὐπάσῃ εὐλογία πνευματικῇ, wobei auch die Mannigfaltigkeit der Segensgüter vorausgesetzt ist. An v. 25 ולְמוֹכִיחִים schließt sich ein Zweizeiler mit dem Stichwort נִכְחִים¹ an v. 26: *Lippenkuß ertheilet wer zum Ziele treffende Antwort gibt*. LXX Syr. Trg. übers.: man küßt die Lippen welche oder: derer welche . . aber das ist in die Worte sprachwidrig (es müßte ja שִׁפְתֵי מְשִׁיב oder שִׁפְתֵי מְשִׁיבִים heißen) hineinfantasirt. Ebenso unmöglich ist Theodotions χεῖλεσι καταφιληθήσεται, denn יִשָּׁק kann nicht *fut. Ni.* sein. Auch nicht: Lippen küssen den welcher . . (Raschi), denn so verstanden sein wollend hätte der diesen Spruch geprägt gewiß לְמִשִּׁיב gesagt. מְשִׁיב hat die Voraussetzung für sich, Subj. zu sein, und es ergibt sich so der sinnige Sinn: Die Lippen küßt wer treffenden Bescheid gibt, näml. die Lippen deß dem der Bescheid gilt (Hier. Venet. Lth.). Hitz. aber klügelt: „Die Worte gelangen von den Lippen des Sprechens zu den Ohren des Hörers, also küßt er dessen Ohr (auf Distanz) mit seinen Lippen.“ Aber da die Ohren zu küssen keine Sitte ist, auch nicht florentinische, so mußte ein willkommener Bescheid, wenn dessen Eindruck mit einem Kusse verglichen werden sollte, mit einem Kuß auf die Lippen verglichen werden. Hitz. selbst

1) Die zwei Wörter haben aber nicht gleiche Wurzel, denn נִכְחִים geht auf נָכַח stechen (vgl. fixiren und andererseits: in die Augen stechen), וְיֹכִיחַ aber auf יָכַח mit dem Grundbegriff des Gedrungenen, Harten, Soliden zurück.

übers.: Mit den Lippen schmiegt sich an*wer . . , aber **נִשָּׂק** kann sich fügen bed. Gen. 41, 40., wie Küssen s. v. a. Anfügung der Lippen, intr. sich schmiegen bed. es nicht. Eher läßt sich die Erkl. hören: Die Lippen fügt aneinander wer . . indem er näml. vorher nachdenkend die Lippen zusammenschließt (was Meiri zur Wahl gibt), aber **נִשָּׂק** mit **שֹׁפְתָיו** legt doch die Vorstellung des küssenden *labra labris jungere* ungleich näher. Das gilt auch gegen Schultens' *Armatus est (erit) labia*, übrigens bed. **נִשָּׂק** allerdings von der Grundbed. des Anfügens (Anlegens) aus auch (s. Ps. 78, 9) sich womit rüsten (wappnen), aber der von da aus sich ergebende Sinn: Mit Lippen rüstet sich . . gibt sich sofort als Unsinn. Wesentlich richtig Fl.: *Labra osculatur (i. e. quasi osculum oblatum reddit) qui congrua respondet*. Nur hat die Frage nichts mit einem Kusse zu schaffen; wenn aber der Fragende befriedigenden Aufschluß, einleuchtenden Rath erhält, so empfindet er das als ob er einen Kuß bekäme. Der Midrasch bem. zu **נִשָּׂק** **לְפָתָיו** falsch: **אֵלֵי דְּבַרֵּי הַנִּכְחָוֹת** (Worte verdienter Rüge), wonach der Syr. übers. Es sind der Sache und den Umständen entsprechende, zum Ziele treffende (vgl. 8, 9) Worte gemeint. Solche sind wie ein Kuß den die Lippen des Fragenden von den Lippen des Antwortenden empfangen. Warnung vor Gründung eines Hausstands wo die Vorbedingungen fehlen v. 27: *Beschaffe draußen deine Arbeit und bereite sie auf dem Felde dir vor — hernach, da magst du dein Haus bauen*. Der Wechsel von **בְּחֵיץ** und **בְּשָׂדֶה** zeigt daß **הַשָּׂדֶה מְלֹאכֶת** Feldarbeit 1 Chr. 27, 26 gemeint ist. Das von Herichtung, Einrichtung, Herbeischaffung übliche **הַכֵּן** bed. hier mit **מְלֹאכֶה** Beschaffung der Arbeit, näml. Bestellung des Ackers. Im Parallelglied wäre auch sein Objekt in sich selbst tragendes **יִתְרָה** zulässig: triff Voranstalten (LXX Syr.), aber die Punctuation **יִתְרָה** (Trg. Venet., wogegen Hier. Lth. übers., als ob es **יִתְרָה וְיִתְרָה** hieße) verdient nicht daß man sie anfechte: setze sie (die Arbeit) auf dem Felde in Bereitschaft d. i. beschaffe einerseits die gegenwärtig erforderliche Arbeit und bereite andererseits die nächstkünftige vor, also: leiste was dein landwirthschaftlicher Beruf fordert vollständig und umsichtig — alsdann magst du an Bau und Ausbau deines Hausstandes gehen (s. zu v. 3. 14, 1), wozu nicht allein der Bau und die Ausstattung eines bequemen Wohnhauses, sondern auch die Heimführung einer Hausfrau und die ganze Einrichtung des Hauswesens gehört — der Wohlstand daheim ist dadurch bedingt, daß man auf dem Arbeitsfelde draußen selbstthätig, rührig und treu seine Pflicht erfüllt. Man fängt die Sache beim unrechten Ende an, wenn man mit dem Hausbau beginnt, welcher vielmehr Ergebnis und Ziel gewissenhafter Pflichterfüllung innerhalb des obliegenden Berufes ist. Das Perf. mit **ו** nach einer Zeitangabe wie **אֶחָד** u. dgl. hat da, wo von Dingen die Rede ist die geschehen werden oder sollen, die Futurbed. eines *perf. consec.* Gen. 3, 5. Ex. 16, 6f. 17, 4. Ew. §. 344^b. Warnung vor unnöthigem Zeugnis zum Nachtheile eines Andern v. 28: *Werde nie grundloser Zeuge wider deinen Nächsten, und solltest du Täuschung üben mit deinen Lippen?* Nicht ein Zeuge der ohne Grund des Thatbestandes gegen den Nächsten auf-

tritt heißt כִּי-הָיָה, sondern ein solcher, welcher für seine Zeugnisablegung keinen gegründeten Anlaß hat; הָיָה bed. grundlos mit Bezug auf Anlaß und Beweggrund 3, 30. 23, 29. 26, 2. Für den falschen Zeugen (LXX Syr. Trg.) standen andere Bezeichnungen zur Verfügung. Richtig Hier. Venet. Lth., ohne aber die genitivische Verbindung עֲדֵיכֶם, wie geschehen konnte, durch adjektivische wiederzugeben. In 28^b leitet schon Chajûg וְהִפְתִּירָהּ v. פָּתַר zerstückeln, zerbröckeln ab, indem er bemerkt, es stehe mit Uebergang des *ô* in *î* für וְהִפְתִּירָהּ. Aber die Alten haben noch keine Einsicht in die Lautgesetze und halten deshalb in naiver Willkür Alles für möglich, und Böttcher behauptet zwar, das *Hi.* von פָּתַר könne ebensowol וְהִפְתִּירָהּ als וְהִפְתִּירָהּ flectirt werden, aber jene Form mit inlautendem *î* wäre nur als metaplastische möglich und würde וְהִפְתִּירָהּ zu sprechen sein (s. Hitz. zu Jer. 11, 20). Und was sollte dieses *Hi.* von פָּתַר bed.? Den Nächsten „zerbröckeln“ (Chajûg) ist ein unerhörter Ausdruck, und die Bedd. Brocken, näml. Rede-Brocken hinwerfen (Böttch.) oder mit gebrochener gedämpfter Stimme sprechen (Hitz.) sind dem seltenen arab. *fatâfit* (*fatafit*) abgedrungen, für welches die Lexikographen die Bed. heimlicher gluchzender Laute notiren. Wenn man וְהִפְתִּירָהּ neben בְּשִׁפְתֶּיהָ stehen sieht, so ist doch vor allem an das V. פָּתַר 20, 19. Ps. 78, 36 zu denken. Aber man stößt sich dabei an das fragende הָ, welches sonst nirgends mit ו verbunden erscheint. Ew. will deshalb וְהִפְתִּירָהּ (LXX *μηδὲ πλατύνου*) lesen: „daß du Verrath mit deinen Lippen übest“, aber von וְהִפְתִּירָהּ weit machen Gen. 9, 27 zu ‚Verrath üben‘ ist nur für den Flug der Fantasie ein nicht allzuweiter Weg. An וְהִפְתִּירָהּ et num darf man sich nicht stoßen; וְהִפְתִּירָהּ 2 S. 15, 35 zeigt daß die Sprache Anknüpfung einer Frage mittelst ו nicht unstatthaft findet, Ew. selbst erinnert daran daß im Arabischen Verbindung des interrogativen *ف* und *هـ* mit *و* und *ف* durchaus gewöhnlich ist¹ und gelangt so zu der Erkl.: willst du bethören denn durch deine Lippen d. i. sie durch Betrug, durch unüberlegtes leichtsinniges Zeugnis gegen Andere entweihen? Das ist die rechte Erkl., welcher für Ew. nur das Bedenken im Wege steht, daß sich zwischen ו consec. und sein perf. das fragende הָ eindrängt, was sonst unerhört sei. Aber dieses Bedenken erledigt sich durch die syntaktische Beobachtung, daß das perf. nach Fragwörtern öfter die modale Färbung eines Conj. oder Optativs hat z. B. nach dem Fragpronomen Gen. 21, 7 *quis dixerit* und nach der Fragpartikel wie hier und 2 K. 20, 9 *iveritne*, wo sie zu ergänzen ist (s. zu Jes. 38, 8). Also: *et num persuaseris* (*deceperis*) *labiis tuis* und solltest du mit deinen Lippen Beschwatzung üben, indem du deinen Nächsten ohne Noth durch dein unberufenes Hervordrängen in Verruf bringest? „Es ist eine Frage *لَلانكار* (vgl. 23, 5 S. 366), für welche *أ* (nicht *هـ*) das übliche arabische Fragwort ist: wie, du wolltest? Man überläßt

1) Man sagt *أَوْ، أَفْ، أَثْمَ*, indem man das Fragwort dem Bindewort vorausstellt; man sagt auch *فَهَلْ*, s. *Mufasssal* p. 149.

dem Gefragten dann selbst den Prohibitiv: „nein ich will es nicht thun“ daraus zu ziehen (Fl.). Der folgende Spruch schließt sich sachgemäß an: man soll dem Nächsten nicht ohne Noth wehe thun, selbst Böses, das einem angethan worden, soll man nicht mit Bösem erwidern. v. 29: *Sprich nicht: wie er an mir gehandelt, handl' ich an ihm, vergelte dem Mann nach seinem Thun.* Auf dem Gebiete des staatlichen Rechts ist allerdings die Talio die nächste Gestalt der Strafe Lev. 24, 19 f., aber sogar hier bleibt das sinaitische Gesetz nicht bei Retorsion des Schadens seinem äußern Thatbestande nach stehen (sie ist ja auch nur innerhalb der Leibes- und Eigentumsschädigung einigermaßen ausführbar), sondern setzt an deren Stelle eine nach höheren Gesichtspunkten bemessene und ermäßigte Büßung. Auf rein sittlichem Gebiet hat das *jus talionis* („Wie du mir so ich dir“) vollends keine Geltung. Hier soll der dem Unrecht geschieht seine Sache Gotte anheimgeben 20, 22 und dem Bösen nicht Böses, also Gutes entgegensetzen; er soll sich nicht zum Richter aufwerfen, nicht wie ein auf Kriegsfuß mit seinem Nächsten Stehender (Richt. 15, 11) handeln, soll sich Gott zum Vorbild nehmen, welcher über den Sünder, wenn dieser nur will, Gnade für Recht ergehen läßt (Ex. 34, 6f.). Der Ausdruck 29^b erinnert an 24, 12. Statt לְאָדָם dort heißt es hier, wo der Redende auf eine bestimmte Person hinweist, לְאִישׁ. Hier. Venet. Lth. übers.: einem Jeglichen, als ob לְאִישׁ (Ps. 62, 13) vocalisirt wäre.

Den Schluß dieses zweiten Anhangs macht nun ein Maschallied vom Faulen in der Erzählungsform eines Erlebnisses (s. S. 16 ob.) v. 30—34: *An dem Felde eines faulen Mannes kam ich vorüber, und an dem Weinberg eines verstandlosen Menschen. Und siehe, es war ganz in Disteln aufgeschossen, bedeckt mit Brennesseln war seine Fläche, und seine Mauer aus Steinen war eingerissen. Ich aber schaute, richtete meine Aufmerksamkeit darauf; ich sah es, nahm die Lehre ab: „Ein wenig Schlaf, ein wenig Schummer, ein wenig Händefalten um auszuruhen. So kommt heranschreitend deine Armut, und deine Nöthe wie ein Schildbewehrter“.* Auf die Verszeile mit לְאִישׁ 29^b folgt eine mit אִישׁ. Die Erzählungsform, in die sich diese Warnung vor schlafmütziger Faulheit kleidet, ist wie Ps. 37, 35 f. Die Unterscheidung verschiedener Menschenklassen mit אִישׁ und אָדָם (vgl. 24, 30) ist in der Spruchdichtung heimisch. עֲבָרָה am Schlusse des ersten Parallelgliedes

behält sein *Pathach* unverlängert. Die Schilderung: und siehe (וְהִנֵּה) mit *Pazer* nach *Thorath Emeth* p. 34 Anm. 2) er war . . haftet an dem Weinberg, denn גֵּרַר אֲבָרָה (seine Steinmauer wie Jes. 2, 20 אֲבָרָה seine Silbergötzen) ist wie Num. 22, 24. Jes. 5, 5 die Einfriedigung des Weinbergs. Auf diesen als Subj. bez. sich עָלָה כָּלָה *totus excreverat* (*in carduos*), vgl. bei Ausonius: *apex vilibus assurgit*; die hebräische Construction ist wie Jes. 5, 6. 34, 13. Ges. §. 138, 1 Anm. 2. Der Sing. קַמְשִׁין zu קַמְשִׁינִים kommt nicht vor; viell. bed. er eig. Unkraut das man aufrafft um es zu beseitigen, denn קָמַשׁ ist vom Boden aufgerafftes Zeug.¹

1) Es heißt so besonders was im Beduinenzelte am Boden herumliegt und was

Die Alten übers. es gern mit *urticae*, und Name der Brennnessel scheint *חרול* Plur. *חרולים* (wie von *חרל*) $\sqrt{\text{חר}}$ brennen wirklich zu sein; der Pflanzenname *חֲרָל* (Bohnen, Erbsen, jedenfalls eine Hülsenfruchtpflanze) gibt sich durch seinen Lautbestand als nichtarabisch und liegt also fernab.¹ Das *Pu.* *בְּסוּ* lautet wie Ps. 80, 11 (vgl. *בְּלִי* Ps. 72, 20), die Wortstellung ist wie in dieser Psalmstelle, Syr. Trg. Hier. Venet. wenden die Construction activisch, als ob es *בְּסוּ* hieße. In v. 32 will Hitz. *וְאַחֲזֶה* lesen: und ich hielt an (stand stille), aber *אָחִז* ist nicht nur Hohesl. 7, 9., sondern auch ebend. 2, 15 Trans.: etwas festhalten, nicht: selber stille halten. Und wozu die Aenderung? Ein Schauen und Hinsehen, mit welchem sich das hier dabei stehende Zuwenden und Abstrahiren verbindet, schließt selbstverständlich das Stillstehen ein; *וְאַחֲזֶה* nach *רָאִיתִי* ist wie allgewöhnlich nach *הִבִּית* (z. B. Iob 35, 5 vgl. Jes. 42, 18) Ausdruck des auf dem Gegenstand, nachdem die Wahrnehmung darauf gerichtet, verweilenden Sehens. In neueren Drucken wird falsch *וְאַחֲזֶה אֲנִכִּי* accentuirt; die älteren Ausgg. haben richtig *וְאַחֲזֶה* mit *Rebîa*, denn nicht *וְאַחֲזֶה אֲנִכִּי*, sondern *אֲנִכִּי אֲשִׁירָה* gehört zus. In 8, 17 dient dieser Vortritt des Personalpronomens dem Ausdruck der Wechselseitigkeit; anderwärts wie z. B. Gen. 21, 24. 2 K. 6, 3 und besonders häufig bei Hosea hebt diese Umständlichkeit nicht das Subj., sondern die Handlung heraus; hier will die bequeme Gedehntheit sagen, daß er so recht mit Muße seine Glossen machte (Hitz.). *וְאֲשִׁירָה לָב* ist wie 22, 17 Zuwendung der Aufmerksamkeit und Reflexion, *לָבָה מוֹסֵר* sonst: Moral annehmen 8, 10. Jer. 7, 28 ist hier s. v. a. sich solche von einem Thatbestande abstrahiren, sich an diesem eine Lehre nehmen. In v. 33. 34 wiederholen sich 6, 9. 10. So wie v. 33 spricht der Faulenzer, dem das verwarloste Grundstück gehört. Und v. 34 stellt ihm das Prognostikon. Statt *בְּמַחֲלָה* der Grundstelle hier *מִתְחַלֵּף* vom Heranschreiten der Armut wie einer rächenden Nemesis und statt *וּמַחֲסִרָה* hier *וּמַחֲסִרָהּ* (Cod. jaman. hat *וּמַחֲסִרָה* ohne ם), was *plene* geschriebene Pausalform des Singulars sein könnte (s. zu 6, 3 S. 107 ob. vgl. S. 110 Z. 14 f.), aber sicherer für den Plur. gehalten wird: deine Deficits oder Nöthe, indem dir's bald hier bald dort und zuletzt an allem Nöthigen fehlt. Ueber die Variante *רֵאשִׁי* und *רֵאשִׁי* (mit ם in der Grundstelle, hier in der Lehnstelle mit ם) s. S. 162 unt. *בְּאֵיִת מִן* wird von LXX mit *ὥσπερ ἀγαθὸς δρομεύς* übers. (s. S. 110 ob.), Syr. Trg. machen daraus einen *טַבְּלָרִיא* *tabellarius* einen mit der Schnelligkeit einer Staffette kommenden Briefboten.

man von da aufrafft (v. *قمش* verw. *קמץ קמץ ramasser*, vgl. die Zeitschrift *המגיד* 1871 S. 287^b), im Neuarabischen Wäsche und Zeug aller Art, s. *Bothor* unter *linge* und *étouffe*.

1) Viell. *ἑλνθα*, s. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 59.

Zweite Samlung salomonischer Sprüche c. XXV—XXIX.

Auf das ältere salomonische Spruchbuch mit seiner Einleitung c. 1—9 und seinen zwei Anhängen 22, 17—24, 22. 24, 23 ff. folgt nun ein jüngeres salomonisches Spruchbuch, eine zweite große Reihe von משלי נחמה, über deren Samler die Ueberschrift Aufschluß gibt XXV, 1: *Auch dies sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen haben die Männer Hizkia's, des Königs von Juda.* Hizkia ist in seiner Sorge für Erhaltung der Nationalliteratur der judäische Pisistratos und die חכמי הנקמה vergleichen sich den von Pisistratos bestellten Samlern der homerischen Epen. נחמה ist Subjekt und hat in Cod. 1294 und in den Ausgg. von Bomberg 1515 Hartmann 1595 Nissel Jablonsky Michaelis Dechi. Die Fassung dieses Titels ist wie die des zweiten Anhangs 24, 23. Die aus חכמי הנקמה verkürzte Namensform חכמי ist der Herkunft des Titels von den Samlern selbst nicht günstig. LXX übersetzt: *Αὐταὶ αἱ παιδεῖται Σαλωμῶντος αἱ ἀδιάκριτοι* (vgl. Jac. 3, 17), *ἃς ἐξεγράψαντο οἱ φίλοι Ἐζεκίου*, wofür Aq. *ἃς μετῆραν ἄνδρες Ἐζεκίου*, Hier. *translulerunt*. נסח הנחמה bed. wie نسخ entrücken, entnehmen,

von anderwärts herübernehmen, im späteren Hebräisch: aus einem Buche in das andere d. i. abschreiben, aus einer Sprache in die andere = übersetzen, hier: von anderwärts herübernehmen und zusammenstellen; das Woher bleibt unbestimmt: nach der anachronistischen Deutung des Midrasch מניחם d. i. aus ihrer bisherigen Apokryphirung, nach Hitz. aus dem Volksmunde, richtiger Euchel u. A.: aus ihrem bisher zerstreuten theils mündlichen theils schriftlichen Zustande, s. über הנחמה Zunz' Aufsatz: ‚Verfassen und übersetzen‘ hebräisch ausgedrückt in DMZ XXV, 147 f. und über diesen ganzen Titel unsere Prolegomena S. 6; über die Spruchformen dieser zweiten Spruchlese S. 16; über ihr Verhältniß zur ersten und ihre Abzweckung S. 23 f. Die erste Spruchsamlung ist ein Jugendbuch und diese zweite ein Volksbuch. Charakteristisch für ihre Abzweckung ist daß sie mit Sprüchen vom König beginnt v. 2: *Gottes Ehre ist eine Sache verbergen, und der Könige Ehre eine Sache zu erforschen.* Das was Gottes, was der Könige Ehre an sich ist und wodurch sie sich Ehre verschaffen steht in Gegensatz zu einander. Die Ehre Gottes des Ueberweltlichen besteht darin, eine Sache zu verbergen d. h. den Menschen Räthsel auf Räthsel zu stellen, an denen sie die Beschränktheit und Unzulänglichkeit ihres Wissens innerwerden, so daß sie wie Dt. 29, 28 bekennen müssen: *הנסתרות לה'*

Es gibt eine Menge verborgener und allein Gotte offenbarer Dinge und wir müssen uns mit dem begnügen, was er uns erkennbar zu machen für gut befunden hat.¹ Die Ehre der Könige dagegen, welche als Regenten das Staatsschiff zu lenken (11, 14) und als höchste richterliche Instanz das Recht zu ermitteln haben (1 K. 3, 9), besteht darin, eine Sache zu erforschen d. h. Problematisches und Streitiges gemäß ihrer hohen Stellung mit überwiegender Einsicht und gemäß ihrem verantwortlichen Amte mit gewissenhaftem Eifer ans Licht zu stellen. Der Ged., daß es Gottes Ehre ist, sich selbst in Geheimnis zu hüllen (Jes. 45, 15 vgl. 1 K. 8, 12), und der Könige Ehre dagegen, sich nicht mit einem undurchdringlichen Nimbus zu umgeben und in unnahbaren Hintergrund zurückzuziehen — dieser Ged. liegt wenigstens nicht unmittelbar in dem Spruche, welcher das Verbergen und sein Gegenteil nicht auf die Person, sondern auf Sachliches bezieht. Auch daß Gott durch sein Verhüllen gewisser Dinge den menschlichen Forschungstrieb anregen will sagt der Spruch nicht, denn 2^b redet nicht von der Ehre der Weisen, sondern der Könige, das Erforschen 2^b bezieht sich also nicht auf das von Gott Verhüllte. Aber da die Ehre Gottes zugleich als das Wol der Menschheit und die Ehre des Königs als das Wol seines Volkes zu denken ist, so sagt der Spruch, daß die Gottheit und der König auf sehr verschiedenem Wege das Menschenwol fördern, die Gottheit durch Verbergen, welches dem Wissen des Menschen, damit er sich nicht überhebe, Schranken zieht, und die Könige durch Erforschen, welches den wahren Sachverhalt herausstellt und dadurch das staatliche und volkliche Gemeinwesen vor drohenden Gefahren, heimlichen Schäden und dem Banne ungesühnter Verbrechen bewahrt. An diesen Spruch von der Verschiedenheit dessen worin der Gottheit und der Könige Ehre besteht wird ein anderer gereiht von dem worin sie einander ähnlich v. 3: *Die Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe und der Könige Herz sind unergründlich*. Ein Spruch in Priamel-Form, s. S. 12 unt. Das Präambulum besteht aus drei Subjekten, zu denen אֵין הַיָּר אֵין הָאָרץ das gemeinsame Prädicat. Fl.: „Wie es unmöglich, den Himmel von der Erde aus zu durchforschen, so ist es auch unmöglich, daß die Herzen gewöhnlicher Menschen (gleichsam die Erde) die Herzen der Könige (gleichsam den Himmel) erforschen könnten.“ Der Sinn ist aber einfacher, es werden drei unerforschliche Dinge zusammengestellt: der Himmel hinsichtlich seiner in unabsehbare Fernen sich erstreckenden Höhe und die Erde hinsichtlich ihrer in unerreichbare Abgründe hinabreichenden Tiefe und der Könige Herz — dieses Dritte ists worauf der Spruch hinauswill — welche an sich und zumal mit dem was in ihrem Innern vorgeht und wenn es gereift ist ins Werk gesetzt werden wird dem gemeinen Unterthanenverstande undurchschaubar und unberechenbar sind. Der Spruch ist eine Warnung vor Selbsttäuschung, daß man sich nicht mit der Gunst der Könige schmeichle, welche ehe mans denkt erkalten oder

1) Vgl. v. Lasaulx, Philosophie der Geschichte S. 128 f.: „Gott und die Natur lieben die Anfänge der Dinge zu verbergen“.

sich in ihr Gegentheil verwandeln kann, und eine Mahnung zur Vorsicht, daß man sich in seinen Worten und Handlungen in Acht nehme, aber auch zur Einfalt, daß man sich durch höhere Motive als durch die trügliche Berechnung des Eindrucks auf die allerhöchste Stimmung und Gesinnung bestimmen lasse. Die beiden ל sind Ausdruck der Beziehung wie z. B. 2 Chr. 9, 22. וְאֶרְץ nicht = וְהָאֶרֶץ sondern wie Jes. 26, 19. 65, 17 für וְאֶרְץ, was gewöhnlich nur in *st. constr.* vorkommt. Es folgt ein emblematischer Vierzeiler (S. 10) v. 4. 5: *Hinweg die Schlacken aus dem Silber, so wird ein Geschirr dem Goldschmied fertig; hinweg den Bösenicht vor dem König, und fest wird durch Gerechtigkeit sein Thron.* Die Schreibung הָגָה (vgl. den *inf. Po.* הָגָה Jes. 59, 13) wird von Schult. als Hinweis auf die Grundform הָגָה betrachtet, aber es findet sich z. B. auch הָגָה, dessen Grundform הָגָה (عسى); das V. הָגָה וְהָגָה (wov. *discedere*), vgl. הָגָה (wov. *semovit* 2 S. 20, 13 =

syr. *ܐܘܓܝ* vgl. *اوجي* von sich halten, vorenthalten, sich enthalten), bed. scheiden, ausscheiden, hier zunächst vom Ausscheiden der סִיגִים Abgänge d. i. Schlacken (s. über die *plena scriptio* Baers kritische Ausg. des Jesaja zu 1, 22); der Goldschmied heißt eben צֶרֶף v. צֶרֶף

wenden als der welcher das noch schlackichte Metall durch Schmelzung oder durch Scheidung auf nassem Wege in gediegenes wandelt. In 5^a ist הָגָה wie Jes. 27, 8 auf einen sittlichen Läuterungsproceß übertragen; welcherlei aus der Umgebung des Königs zu entfernende Personen hier gemeint sind, zeigt in Bild und Deutung Jes. 1, 22. 23. Auch hier folgt auf das Emblem v. 4 sein bezieltes moralisches Gegenbild v. 5. Die Punctuation beider Verse ist bewunderungswürdig fein und treffend. In v. 4 ist וְיִצָּא nicht וְיִצָּא, sondern als consecutiver Modus וְיִצָּא punktirt; dieser 1. Theil des Spruches weist auf einen allbekannten Hergang im Werkleben hin: man scheidet die Schlacken vom Silber aus (*inf. absol.* wie 12, 7. 15, 22) und so geht dem Goldschmied, indem er das gewonnene reine Silber verarbeitet, ein Geschirr (Geräth) hervor, das ל ist hier ähnlich gebraucht wie als Bezeichnung des Subj. beim Passiv 13, 13. 14, 20. In v. 5 dagegen ist nicht וְיִבְדֹּךְ (וְיִבְדֹּךְ), sondern indicativisch וְיִבְדֹּךְ punktirt; dieser 2. Th. des Spruchs spricht eine sittliche Forderung aus (*inf. absol.* im Sinne des Imperativs Ges. §. 131, 4^b wie 17, 12 eines optativen oder concessiven Coniunctivs): man entferne den Gottlosen מִלְפָּנֶיךָ d. h. nicht: aus der Umgebung des Königs, wofür מִלְפָּנֶיךָ zu sagen war; auch nicht: den vor dem König d. i. in seiner nächsten Nähe stehenden (Ew. Brth.), sondern indem bei dem absoluten הָגָה nicht an ein Thun Anderer im Interesse des Königs, sondern des Königs selbst gedacht ist: entfernt werde der Gottlose vor dem Könige d. h. indem dieser Gericht hält (Hitz.) oder allgemeiner: indem er ihn nach dem Fürstenspiegel-Psalm 101 nicht vor seinen Augen duldet. Hienach ist auch בְּצִדִּיק, nicht בְּצִדִּיק (16, 12) punktirt, weil solche Gerechtigkeit gemeint ist, welche den רָשָׁע von sich und sich von ihm scheidet, wie Jes. 16, 5 (s. Hitz.) בְּצִדִּיק punktirt ist, damit man die Gnade gegen das

schutzfliehende Moab verstehe. Nun folgt ein zweiter Spruch mit מֶלֶךְ, wie der eben erklärte ein zweiter mit מַלְכִים war: eine Warnung vor eitlen Großthun vor König und Großen v. 6. 7: *Brüste dich nicht vor dem Könige, und an den Platz der Großen tritt nicht hin. Denn besser daß man dir sage: Komme hier herauf, als daß man dich erniedere vor dem Edeln, welchen gesehn hatten deine Augen.* Die גְּדֹלִים sind wie 18, 16 die welche vermöge ihrer Herkunft und ihres Amtes eine hohe Ehrenstellung bei Hofe und im Staate einnehmen. נָרִיב (s. zu 8, 16 S. 138) ist der Edle von Gesinnung und Adelige von Geburt, eine allgem. Bezeichnung, welche König und Magnaten befaßt. Das *Hithpa.* נִרְיַב vergleicht sich den Reflexiv-Formen 12, 9. 13, 7., denn es bed. sich als נִרְיַב oder נִרְיַב (s. S. 332 Z. 14 v. u.) gebaren, den Hochansehnlichen spielen. נִצַּב hat 6^b seine nächste Bed.: es bed. nicht wie נִצַּב das ruhende Stehen, sondern das Hintreten z. B. Jer. 7, 2. Die Begründung v. 7 fällt mit der Lebensweisheitsregel Lc. 14, 10 f. zusammen: besser ist das Sagen zu dir d. i. daß man zu dir sage (Ew. §. 304^b) עֲלֶיךָ הָיָה (so ist das *Olewejored* zu setzen) προσανέβητι ἀνώτερον (so dort bei Lucas) als daß man dich demütige נִרְיַב לְפָנֶיךָ nicht: wegen eines Vornehmen (Hitz.), denn לְפָנֶיךָ bed. weder irgendwo *pro* (S. 285 Z. 12) noch *propter*, sondern vor dem Vornehmen, so daß du ihm weichen müssest (vgl. 14, 19), vor ihm, den deine Augen doch gesehen hatten, so daß du nicht entschuldigt bist, wenn du den ihm zukommenden Platz einnimmst. Die meisten Ausll. wissen mit diesem Relativsatz nichts Rechtes anzufangen. Lth. *das deine augen sehen müssen* und sogar Schult. *ut videant oculi tui.* Syntaktisch annehmbarer Mich.: *quem videre gestiverunt oculi tui*, näml. um ihm nahe zu kommen, nach Brth. mit dem Wunsche, ein hohes Amt zu bekommen, aber wer wäre in diesem Falle so dumm, sich unverschämt statt devot zu zeigen! Anders Fl.: vor dem Könige dessen du und der deiner ansichtig geworden — um so empfindlicher ist dann die Demütigung, wenn sie erst dann erfolgt, nachdem man sich schon soweit vorgedrängt hat, daß man vom Könige bemerkt werden kann. Aber נָרִיב ist nicht der König insonderheit, sondern irgendwelcher Vornehmer, dessen Platz der Vordringliche occupirt hat und vor dem er nun weichen muß, wenn jener ankommt und sein Platz bereits in Beschlag genommen ist. Die Poesie gebraucht אֲשֶׁר nie ohne Emphase. Anderwärts ist es s. v. a. ὅτινα *quippe quem*, hier s. v. a. ὅνπερ *quem quidem*. Deine Augen haben ihn doch in der Gesellschaft gesehen, du konntest dir sagen daß wenn es nun zur Aufstellung oder Hinsitzen kommt dieser Platz ihm nach seinem Range, nicht dir zukomme — die Demütigung die du erleidest ist also wolverdient, weil du bei sehenden Augen so blind gewesen. LXX Syr. Symm. (der 8^a לָרִב εἰς πλεθρον liest) Hier. ziehen die Worte אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ zum folg. Spruche herüber, aber אֲשֶׁר eignet sich nicht zum Spruchanfang, und vorausgesetzt die außer Symm. allgemein bezeugte LA לָרִיב sind sie dem folg. Spruche auch heterogen. Es ist eine Warnung vor Händel- und Klatschsucht v. 8—10: *Gehe nicht eilig aus zum Streite, damit nicht am Ende davon fraglich werde was zu machen,*

wenn nun Schimpf auf dich bringt dein Nächster. Bist du mit deinem Nächsten im Streit, so streit' ihn durch, aber das Geheimnis eines Andern veröffentliche nicht, damit dich nicht herunterreiße wer es höret, und dein übler Leumund nicht mehr zurückgehe. Ob *וְיָרִיב* in *לְיָרִיב* Infin. ist, wie Richt. 21, 22 oder Subst. wie 2 Chr. 19, 8,, läßt sich nicht entscheiden: *ad litigandum* und *ad litem* fällt zus. Ebenso wenig läßt sich sagen ob bei *אֶל-תֵּצֵא* an ein Hinausgehn nach dem Thore (Gerichtshofe) oder nach dem Orte wo der zur Rede zu Stellende zu treffen ist gedacht sei; keinesfalls ist der Sinn metaphorisch: laß dich nicht hinreißen über die Grenzen der Mäßigung *ne te laisse pas emporter*, *וְיָרִיב* *וְיָרִיב* ist das Correlat zu *וְיָרִיב* Richt. 21, 22. Einzigartig ist der Gebrauch des *פָּן* 8^b. Euchel Loewenst. reden sich ein, es sei ein Imper.: überdenke (prüfe), aber *פָּנָה* bed. das nicht und das interjectionelle *הִם* beweist nicht die Möglichkeit eines *imper.* *קַל* *פָּן* und vollends nicht *פָּן* (*פָּן*). Die abwehrende Conj. *פָּן* ist die Verbindungsform eines urspr. Subst. (= *pani*), welches Abwendung bed. Sie wird meist mit dem Fut. verbunden, wonach Nolde Oet. Ew. Brth. erkl.: *מה* *indefinite* etwas, näml. Unziemliches. An sich wäre es wol möglich, daß *מה* *פָּן* in der Bed. *ne quid* (Venet. *μηποτε τι*) gesagt wurde; aber „etwas machen“ für „etwas Schlimmes begehen“ ist unwahrscheinlich, auch ließe sich dann die Wortstellung *מה* *פָּן* erwarten. So wird also *מה* Fragwort sein wie auch 1 S. 20, 10 (s. dazu Keil) und der Ausdruck ist brachylogisch: damit du nicht in die Lage kommest nicht zu wissen was du machen sollest (Raschi: *לֹא חָדַשׁ מִה לַעֲשׂוֹת* oder vielmehr anakoluthisch, denn statt zu sagen *לֹא חָדַשׁ מִה לַעֲשׂוֹת* springt der Dichter, dieses unübliche *פָּן* verschmähd, in die Fragform ab: damit es nicht am Ende davon (näml. des Streitens) heiße: was sollst du machen? (Umbr. Stier Elst. Hitz. Zöckl.). Diese äußerste Verlegenheit würde näml. eintreten *וְיָרִיב* *וְיָרִיב* wenn dich dein Nächster (mit dem du so übereilt und unberechtigt angebunden) dich beschämt so daß du betroffen dastehst (*כִּלְמָה* eig. treffen, franz. *blessen*). Wenn nun auf diese Warnung vor Ausgehn zu dem Zwecke des Streitens die Anforderung folgt 9^a: deinen Streit ficht' aus mit deinem Nächsten, so bez. hier das mit Nachdruck vorausgestellte *וְיָרִיב* solchen Streit in den man sich nicht hineingestürzt, sondern in den man hineingezogen worden ist, und das *tuam* in *causam tuam* ist auch insofern betont, als 9^b den Streit auf das persönliche Verh. der Zwei zu einander localisirt und vor Hereinziehung eines *אֲחֵרִי* d. i. in diesem Falle: eines Dritten warnt: und das Geheimnis eines Andern stelle nicht bloß *אֶל-תֵּצֵא* (nach *Michtol* 130^a und *Ben-Bil'am*, der das Wort unter den *פְּתָחַי* *בְּסֵפֶךָ* aufführt, mit *Pathach* des *ג* wie in Cod. 1294 und anderwärts in correkten Texten vocalisirt ist). Man soll Geheimzuhaltendes, was man durch Mittheilung eines Andern weiß, oder auch bisher Geheimgebliebenes, was man über Stand und Thun des Andern weiß, nicht als Beweis- oder Entlastungsmittel in den Streit hereinziehen, denn solche Treulosigkeit und Klatschhaftigkeit brandmarkt den, der sie sich zuschulden kommen läßt, in der

öffentlichen Meinung v. 10: damit dich nicht blamire (חָסַר = aram. חָסַר s. zu 14, 34 S. 244) wer es hört, und die Nachrede über dich fortbestehe ohne rückgängig zu werden. Fl.: *ne infamia tua non recedat i. e. nunquam desinat per ora hominum propagari* mit dem Bemerken: „In dem דָּבַר, welches eig. leises Fortkriechen des Gerüchtes bed., und נִיבֵּל liegt ein ترشیح“ d. h. die beiden Begriffe stehen in wortspielartigem

Wechselbezug: der üble Ruf, einmal in Umlauf gekommen, wird nicht wieder rückläufig, im Gegentheil, wie Virgil sagt: *Mobilitate viget viresque acquirit eundo*. In der That kann sich eher jeder Andere in der öffentlichen Meinung rehabilitiren, als der welcher für einen Ausschwätzer gilt der kein Geheimnis für sich behalten kann, oder gar für einen so Charakterlosen, daß er das was er verschweigen sollte an die Oeffentlichkeit bringt, wenn er im eignen Interesse Gebrauch davon machen kann. Von einem solchen gilt fort und fort das *hic niger est, hunc tu, Romane, caveto* 20, 19. LXX hat statt וּמְרִיבֶתְךָ 10^b וּדְבַרְךָ LXX hat statt וּמְרִיבֶתְךָ gelesen und übers. mit Hinzufügung eines langen Schweifes: „deine Fehde und Verfeindung wird nicht aufhören, sondern wird dir gleich dem Tode werden. Huld und Freundschaft befreiet, diese beware dir, damit du nicht ein Vorwürfe verdienender werdest (Hier. *ne exprobrabilis fias*), sondern hüte deinen Wandel durch umgängliches Verhalten.“

Nun folgt der erste emblematische Zweizeiler dieser Sammlung v. 11: *Goldene Aepfel in silbernen Schaugeräthen, ein Wort geredet gemäß seinen Umständen*. Syr. Hier. vocalisiren דָּבַר דָּבַר und umgekehrt Trg. דָּבַר דָּבַר, beides ist zulässig, setzt aber Bild und Abgebildetes nicht in ein so gefällig sich deckendes Verh. wie דָּבַר דָּבַר; die wundersam tiefblickende Textaussprache, welche der überlieferte Nikkud wiedergibt, constatirt hier zu dem öfter vorkommenden דָּבַר (= מְדַבֵּר) auch dessen Passiv דְּבִיר. Die defektive Schreibung ist wie z. B. בָּטִיחַ Ps. 112, 7 und berechtigt nicht דָּבַר = מְדַבֵּר (Böttch.) zu bevorzugen. Daß entsprechend dem Plur. הַפְּתִיחִי nicht דְּבִירֵי gesagt ist, erklärt sich daraus, daß דָּבַר hier selbstverständlich nicht ein zusammenhangsloses Wort, sondern ein Ausspruch einheitlichen Beweggrundes, Inhalts und Zieles ist. Für אֶל-אֶפְרָיִם bietet sich aus 15, 23 der Sinn von בָּעֵתוֹ dar, wonach unter den Alten Symm. Hier. Arabs Lth. zu seiner Zeit übers. Schon Abulwalid hat das arab. عَلَى عِفَانٍ (إِفَان, auch إِفَانِ wov. عِفَانٍ justo tempore) ver-

glichen, welches, wie v. Orelli in seiner Synonymik der Zeitbegriffe S. 21 f. gezeigt hat, von der Wurzel اَب اَب (von innen) treiben ausgehend, die Zeit wie sie aus einzelnen Momenten, deren eins das andere treibt, erwächst, also die Zeit als Successionsreihe bezeichnet. An der Präp. עַל darf man sich dabei nicht stoßen, denn אֶפְרָיִם würde ja wie אֶפְרָיִם die Zeitumstände, Zeitverhältnisse bez. und עַל würde wie z. B. in אֶל-דְּבָרֶיךָ den Sinn von κατά haben. Aber die Form אֶפְרָיִם, welche wie אֶפְרָיִם Lev. 16, 12 dualisch lautet, scheint zu widerstreben. Hitz. meint daß אֶפְרָיִם die Zeit als Kreis mit Bezug auf die zwei in entgegengesetzter Richtung auslaufenden, aber sich vereinigenden Bogen

bezeichnen könne, aber der Kreis, den die Zeit beschreibt, läuft von Einem Punkte aus, und übrigens zeigen die arab. Zeitnamen **أَفَف**, **إِنْف** u. dgl., welche mit **إِقَان** wechseln, daß dieses nicht von der Vorstellung der Kreisbewegung ausgeht. Ew. u. A. nehmen für **אִפְנִי** die Bed. Räder an (Venet. nach Kimchi *ἐπὶ τῶν τροχῶν αὐτῆς*), wobei sich die Form als Du. von **אָפֵן** = **אָפֵן** fassen läßt. „Ein Wort auf seinen Rädern getrieben“ — so erkl. Ew. — wie der Töpfer auf seinen Rädern (Scheiben) rasch und zierlich ein Gefäß bildet, also ein geschickt und flink fertiges Wort. Aber **דָּבַר** bed. Vieh treiben und reden = Worte auf einander folgen lassen (vgl. **سَيَاق** Getreibe = Rede-Verlauf), aber nicht treiben = formen in jenem gewerblichen Sinne. Anders Böttch.: „ein Wort geredet auf dem zu ihm gehörigen, zu seiner Bewegung passenden Räderpaar“, wobei er das plebeje „in seiner Schnurre“ vergleicht und allerlei, theilweise schon durch v. Orelli abgewiesenen Fremdartiges (z. B. das homerische *ἐπιτροχάδην*, welches gar kein Lob ist) beibringt. Auch die „Schnurre“ gehört nicht her, denn sie ist nur die Vergrößerung des Schnürchens, und was hat eine Schnur mit einem Rädergestell zu schaffen, und welcher Mensch denkt sich menschliche Rede als ein Fuhrwerk, nur etwa die eines Schwätzers vergleicht man einem Schlitten oder sagt von ihm, daß er den Karren in den Koth schiebt.¹ Ist es denn auch so ausgemacht daß **אִפְנִי** ein Dual sei? Es kann wie **אִפְנִי** auch der Plur. sein, zumal in dem vorliegenden adverbialen Ausdruck, welcher leicht die Verkürzung mit sich brachte (s. Gesenius' Lehrgeb. §. 134 Anm. 17). Dies voraussetzend faßt v. Orelli **אָפֵן** v. **אָפֵן** drehen, wenden in der Bed. Wendung, Umstand und erinnert daran daß im nachbibl. Hebräisch dieses Wort so weitschichtig wie *τρόπος* gebraucht wird z. B. **בְּאִפְנֵי מַדָּה** *quodammodo* (s. Reland, *Analecta Rabbinica* 1723 p. 126). Dieser späte nachtalmudische Wortgebrauch kann freilich nichts für das biblische Wort bed., aber daß **אִפְנִי**, verkürzt **אִפְנִי** Umstände bedeuten kann, dafür bürgt das synonyme **אִפְנִי**. Schon Aq. Theod. scheinen es so zu verstehen, denn ihr *ἐπὶ ἀρμόδιον αὐτῶν*, womit sie das farblose *οὕτως* der LXX ersetzen, bed.: unter den dafür passenden Umständen. So wird also Orelli richtig definiren: „**אִפְנִי** heißen die **أحوال** Umstände und Zustände, wie sie sich in jeder Zeitwendung gestalten, und die dem **דָּבַר** durch das Suffix zugeschriebenen sind die, in welche es hineingehört oder hineinpaßt. Gelobt wird somit ein Wort, welches gesprochen wird, wann immer die Zeitumstände eingetreten sind, zu welchen es paßt, ein Wort also, welches ebensowol

1) Etwas anderes ist, wenn der Weberbaum **مِنَوَال** im Arab. Metapher für Art und Weise ist: sie sind **واحد على منوال** ist s. v. a. sie sind von gleicher Artung oder, wie wir auch sagen, von gleichem Kaliber **قالب**, was aus *καλόπους* (*καλοπόδιον*), dem Leisten des Schuhmachers, entstanden ist.

zu seiner Zeit als an seinem Orte (van Dyk: **في محله**) geredet und dessen Reiz dadurch erhöht wird.“ Abenezra's Erkl. **על פנים הראייה** auf die geeignete Weise folgt der Ansicht Abulwalids und Parchons, daß **אפניר** s. v. a. **פניר** sei (vgl. **وَجْهٌ عَلَى** *sua ratione*), woran nur so viel

wahr ist, daß beide Wörter auf **פן** wenden zurückgehen. In dem Bilde ist es fraglich, ob mit **אפניר** **זהב** Aepfel aus Gold oder goldfarbige Aepfel (Lth.: als Pomeranzen und Citronen), also Orangen gemeint seien, so wie Sach. 4, 12 das goldige Oel **זהב** heißt. Da **כסף** daneben den metallischen Stoff bed., so scheint man an Aepfel aus Gold denken zu sollen, vgl. die ehernen Granaten 2 K. 25, 17. Aber 1) sind Aepfel von Gold, selbstverständlich von natürlicher Größe und massiv, zu groß, um es wahrscheinlich zu finden, daß solche Kunstgebilde gemeint seien; 2) pflegt der Stoff der Embleme nicht geringer zu sein als der Hauptstoff (Fl.); 3) liebt die h. Schrift es, die Worte mit Blüten und Früchten zu vergleichen 10, 31. 12, 14. 13, 2. 18, 20., und dem Wesen des Worts, welches im Geiste wurzelt und von da durch Mund und Lippen hervorproßt und hervorreift, entspricht die Vergleichung mit natürlichen Früchten jedenfalls besser als mit künstlichen. So fassen wir denn die „goldenen Aepfel“ als dichterischen Namen der Orangen, *aurea mala*, deren indischer Name mit Bezug auf *or* (Gold) französisch in *orange* umgelauteet ward, so wie unsere Pomeranze s. v. a. *pomum aurantium* ist. **משקיות** ist der Plur. des bereits zu 18, 11 erklärten **משקית**; das Wort hängt weder mit **שכה** flechten (Ew. mit den meisten jüdischen Ausll.¹⁾ noch mit **שכה** einstechen *infigere* (Redslob, s. zu Ps. 73, 7) zus.; es bed. das Schau- oder Prunkstück v. **שכה** schauen (vgl. **שְׁכָה** *θέαμα* Jes. 2, 16), hier ein Geräth welches eine Augenweide ist. Im Allgem. richtig Venet. *ἐν μορφώματι ἀργύρου*, mehr den Grundbegriff wiedergebend Symm. Theod. *ἐν περιβλέπτους ἀργύρου* in Silbergeräth das herrlich anzusehen ist, specieller Syr. Trg.: in Gefäßen von getriebener Arbeit (**גידיר** v. **גדר** ziehen, dehnen), noch spezieller LXX *ἐν ὀρμίσκῳ σαρδίου* an einer Kette aus Carneol, wofür viell. *ἐν πορμίσκῳ* (Jäger) *ἀργυρίου* in silbernem Körbchen die urspr. LA ist; Syro-Hexaplaris aber, welche **כֶּלֶחַ** (v. **חם** = **ענק**) übers., hatte schon das unpassende Collier in ihrem Septuaginta-Texte. Hier *in lectis argenteis* scheint sich im Hinblick auf die drei ersten Buchstaben **משכ** auf **משכב** *lectus* verirrt zu haben. Hitz. corrigirt ein selbstgemachtes Hapaxlegomenon herein. Den Preis behaupten Luthers „güldene Aepfel in silbernen Schalen.“² Nicht ein Bildwerk ist gemeint, welches innerhalb der

1) Davon geht auch die schöne Deutung bei Maimuni im Eingange des *More Nebuchim* aus: *Maskiyyôth sont des ciselures réticulaires etc.* nach Munks Uebers. aus dem arab. Texte, s. Kohut, Persische Pentateuch-Uebers. (1871) S. 356. Danach verstehen jüdische Ausll. (z. B. Elia Wilna) unter dem **אפניר** die vier Arten des Schriftsinns: **פשוט**, **רמז**, **דרוש** und **סוד**, welche in das Gedenkwort **פירס** zusammengefaßt werden.

2) Ein Lieblingswort Goethe's, s. darüber Büchmanns Geflügelte Worte (Ausg. 5. 1868).

Blättergruppen die Früchte durch goldene Scheibchen oder Punkte auszeichnet (Böttch.) — denn der Spruch redet nicht von solchen hübschen kleinen Aepfelchen — sondern Goldorangen. Ein Wort, angemessen den Umständen, die es veranlassen, ist wie Goldorangen die in silberner Schale oder auf silbernem Präsentirteller herumgereicht werden. Solches Wort ist, wie wir mit einem andern Vergleiche sagen könnten, wie ein wolgetroffenes Bild und die Situation, in die es treffend eingreift, ist wie sein zierlicher Rahmen. Der Vergleich mit den Früchten ist noch bedeutsamer: er bezeichnet das rechte Wort als eine genußreiche, in einer Weise, welche seinen Eindruck und seine Wirkung erhöht, dargebotene Gabe.

Ein anderer Spruch setzt den Lobpreis wirksamen Worts fort, indem er den Wechselbezug des Sprechers und Hörers in Emblemen darstellt v. 12: *Goldener Ohrring und feingoldenes Geschmeide* — ein weiser Prediger zu aufhorchendem Ohre d. h. wie jene zwei Schmuckstücke ein schönes Ensemble bilden, so diese Zwei, der weise Sittenprediger und ein aufmerksames Ohr ein harmonisches Ganzes: עַל־ herab auf (vgl. قراء على) läßt sich durch die Bildrede Dt. 32, 2 erläutern.

נִזְמָה (vgl. نَظْمَ Reihe, spec. Perlenreihe) war 11, 22 dem daneben stehenden נִסָּה zufolge der Nasenring, hier ohne Zusatz ist es wie anderwärts der Ohrring (LXX Hier. Venet.), von Syr. Trg. קִרְשָׁא übers. weil er als Talisman diene. An einen Nasenring¹ ist hier auch deshalb nicht zu denken, weil dieses Schmuckstück Emblem des aufmerkenden Ohres ist: willig angenommene Strafe oder Lehre ist dem Hörenden ein Ohrschmuck (Stier). Die Gabe aber weiser Predigt, die sich auf das ὁρθεοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας 2 Tim. 2, 15 versteht, ist wie ein Hals- oder Brustschmuck חֲלִי (= حَلِي, Fem. חֲלִיָּה = حَلِيَّة) von Feingold (כְּתִם Kleinod, dann insbes. kostbares Gold, v. כְּתִם كنتم recondere²).

Gut Venet. κόσμος ἀπυροχρύσου (gediegenen Goldes), wogegen (viell. in Ermangelung eines anderen Goldnamens) כֶּהם von LXX Syr. mit Sarder, Trg. mit Smaragd, Hier. mit margaritum übersetzt wird.³ Es

1) s. den Aufsatz „Ohrgehänge (נִזְמִים) als götzdienerisches Geräthe“ in Geigers Zeitschrift 1872 S. 45—48., wo zu zeigen versucht wird, daß der נִזְמָה als Ohrring in der späteren biblischen Literatur zurücktrete, weil er „ein götzdienerischer Cultusgegenstand“ geworden war und daß das Wort nur noch von dem Nasenringe als erlaubtem Schmuckgegenstande gebraucht werde, während für den Ohrring עֲבִירֵל üblich wurde. Aber von der salomonischen Zeit gilt das noch nicht, denn daß an u. St. נִזְמָה den Nasenring bedeute, ist Geiger nur deshalb anzunehmen geneigt, weil es in seine Geschichtsconstruction paßt.

2) Hitz. vergleicht کُمت, aber kumêt Rothfuchs ist, wie Lagarde bemerkt, das griech. κόμαιθος und wenn sich bei כְּתִם an Goldfuchse (Goldmünzen) denken ließe, so haben sie also doch nichts mit den Rothfüchsen (rothbraunen Pferden) zu thun; vgl. Boehmer de colorum nominibus equinorum in dessen Romanischen Studien Heft 2 (1872) S. 285.

3) Ein anderer Grieche übers. πίνωσις χρυσῆ. Dieses πίνωσις ist ein philologisches Räthsel, an welchem sich Bochart, Letronne, Field versucht haben.

nimmt sich schön aus, wenn Zwei beisammen stehen, von denen der Eine goldenes Ohrgehänge und der Andere noch köstlicheres goldenes Halsgeschmeide an sich hat — ein dem ähnliches schönes Wechselverhältnis bilden ein weiser Sprecher und ein für seine Ermahnungen empfänglicher Hörer. Der folg. vergleichende Dreizeiler betrifft durch das Wort vermittelten treuen Dienst v. 13: *Wie Kühlung des Schnee's an einem Erntetage ist ein treuer Bote seinen Sendern: er labt die Seele seines Herrn.* Die Kühlung (צִנּוּן v. צָנַן, צִנּוּ kühl s.) des Schnee's ist nicht die eines Schneefalls, welcher in der Erntezeit eine naturwidrige Calamität wäre, sondern Kühlung des Getränks mit Schnee, der vom Libanon oder sonstwoher aus Gebirgsklüften herabgebracht wird; die Bauern bei *Menin* 4 St. von Damask speichern den Winterschnee in einer Gebirgskluft auf und verführen ihn in den heißen Monaten nach Damask und den Küstenstädten. Ein solches Labsal ist ein treuer Bote (s. über das hier echoartig auf קָצִיר folgende צִיר zu 13, 17) seinen Sendern (s. über diesen Plural zu 10, 26 S. 174 vgl. 22, 21): er erquickt nämlich (᾿ explicativum wie z. B. Ez. 18, 19 *etenim filius*, ähnlich dem ᾿ = *et quidem* Mal. 1, 11., versch. aber von dem ᾿ des Umstandssatzes 23, 3) die Seele seines Herrn, indem der Bescheid, den er nach wol ausgerichtetem Auftrag mitbringt, seinem Herrn so wol thut wie ein schneekühler Trunk an einem heißen Erntetage. Der nächste Spruch gilt dem Worte welches Viel verspricht aber unausgeführt bleibt v. 14: *Wolkendünste und Wind und doch kein Regen — ein Mann welcher prahlt mit lügnerschem Geschenke.* Falsch beziehen LXX Trg. das im Schlußwort 14^a enthaltene Präd. auf alle drei Subjekte, und ebenso falsch meint Hitz. wie Heidenheim מַתָּה שֶׁקֶר von einer empfangenen Gabe, deren man sich rühmt obwol sie in Wahrheit nichtig ist, verstehen zu müssen, weil bei lügenhaftem Versprechen es überhaupt nicht zu מַתָּה komme. Aber wie לֶחֶם כּוֹבֵרִים 23, 3 Speise ist welche den der sie ißt gleichsam belügt, so ist מַתָּה שֶׁקֶר ein Geschenk, welches auf eine Lüge d. i. lügenhafte Vorspiegelung hinausläuft. Richtig Hier.: *vir gloriosus et promissa non complens.* In dem arab. صَلَف, welches Fl. vergleicht, ist das Bild 14^a und das Abgebildete 14^b verschmolzen, denn dieses Wort bed. sowol einen Prahler als eine gleichsam prahlerische Wolke welche viel donnert und nur spärlich oder gar nicht regnet. Desgleichen in خُطَبَ Wolken welche blitzen und donnern und doch keinen Regen geben; man sagt zu einem *magno promissor hiatu*: du bist كَبَرَقَ خُطَبٌ d. h. wie Lane es übers.: *thou art only like lightning with which is no rain.* Auf dieses sprichwörtliche arabische *fulmen nubis infecundae* weist schon Schult. hin. Und die Freigebigkeit heißt نَدَى als Bewässerung, vgl. 11, 25. In diesen Bilderkreis gehört der Spruch hinein. Ein deutsches Bauernwort lautet: „Wenn es sich wolket, so will es regnen“, aber „nicht alle Wolken regnen“ sagt ein anderes Sprichwort. *There are clouds and wind without rain.*

Drei Sprüche welche das Gemeinsame haben daß sie zur Mäßigung (*moderatio*) ermahnen. v. 15: *Durch Langmut wird gewonnen der Richter, und eine linde Zunge zerbricht Gebein.* קָצִיר (s. 6, 7) heißt nicht irgendwelcher Vornehmer, sondern ein Richter oder doch eine Person von hoher obrigkeitlicher Stellung. Und פָּתָה bed. hier nicht beschwatzen oder bethören, sondern wie Jer. 20, 7 überreden, gewinnen, zu seinen Gunsten stimmen, denn אָרָה אֶפְתָּה (s. S. 240) ist die nicht so leicht in Zorn ausbrechende leidenschaftslose Ruhe, welche denjenigen, welcher Gegenstand der Anklage, des Argwohns oder der Ungnade (16, 14) geworden ist, doch schließlich als einen solchen erscheinen läßt, der das Recht auf seiner Seite hat; denn ungeberdiges ungestümes Auffahren schadet auch gerechter Sache, wogegen beharrlich ruhiges gefaßtes besonnenes Verhalten, welches auch bei widerfahremem oder drohendem Unrecht nicht außer sich geräth, schließlich eine Entscheidung zu unseren Gunsten herbeiführt. Sanftmut sieget, lautet ein alter Wahlspruch. Die sanfte linde Zunge (vgl. קָרָה 15, 1) ist Gegens. der auffahrigen, scharfen, groben, welche den Widerstand, den sie überwinden will, nur noch mehr steigert. Geduld, sagt ein deutsches Sprichwort, bricht Eisen, und ein anderes: Geduld ist stärker als Demant. So hier: sanfte Zunge zerbricht Gebein (קָרָה = קָצָה wie 17, 22), sie mürbt und zermalmt auch das Härteste. Jähzorn macht das Uebel nur ärger, Langmut dagegen wirkt überzeugend; schneidende maßlose Sprache erbittert und stößt ab, sanfte dagegen überwindet wenn auch nicht sofort, doch dadurch daß sie sich unveränderlich gleich bleibt. Eine andere Art der Selbstbeherrschung v. 16: *Hast du Honig gefunden, iß dein Genüge, damit du ihn nicht satt bekommst und ihn ausspeiest.* Honig ist angenehm, heilsam und also zu essen rathsam 24, 13., aber *ne quid nimis* — Allzuviel ist ungesund 27^a: αὐτοῦ καὶ μέλιτος τὸ πλεόν ἐστὶ χολή d. h. selbst Honig, im Uebermaß genossen, ist gallenbitter oder wie Freidank sagt: *des honges süeze erdrüezet* (verdrießet), *sô mans ze viel geniuzet*. Ist wenn du welchen gefunden, etwa im Walde oder Gebirge, קָצִיר dein Genüge (LXX τὸ ἱκανόν, Venet. τὸ ἀρκοῦν σοι) d. h. so viel als deinen Appetit zu stillen ausreicht, damit du nicht sein übersatt werdest und ihn ausspeiest (יִתְקַצֵּר mit Zere und quiescirendem אָ wie יִתְקַצֵּר 2 S. 14, 10., s. Michlol 116^a und Parchon unter קָצִיר). Fl. Ew. Hitz. u. A. ziehen v. 16 und 17 zu einem emblematischen Vierzeiler zus., aber der Uebersättigte ist ja v. 16 der freiwillig Genießende und v. 17 der welchem ohne seinen Willen zu genießen gegeben wird, und gibt denn v. 16 nicht einen in sich geschlossenen Sinn? Daß er nicht rein diätetisch gemeint, obgleich er auch, so gemeint, eine nicht zu verachtende Regel ist, versteht sich doch von selbst. Wie man auch durch die edelsten Speisen sich schaden kann, wenn man den Magen damit überlädt: so gibt es auch im Bereich der Wissenschaft, der Lectüre, der Erbauung eine schädliche Ueberladung des Geistes; wir sollen was wir in uns aufnehmen nach unserem geistigen Bedürfnis, der rechten Vertheilung von Genuß und Arbeit und dem Maße unserer Fähigkeit, es in *succum et sanguinem* zu verwandeln, be-

messen — sonst erweckt es uns letztlich Widerwillen und bekommt uns schlecht. Der folg. Spruch ist verwandt. Wenn dein Genosse Honig ist — sagt ein von Hitz. angeführtes arabisches Sprichwort — so leck' ihn nicht ganz auf. Aber das Bild vom Honig erstreckt sich nicht in v. 17 hinüber: *Mache rar deinen Fuß in deines Nächsten Haus, damit er dich nicht satt bekomme und dir gram werde.* Seinen Fuß rar oder theuer machen von des Nächsten Hause ist s. v. a. dieses nur selten und nicht allzuoft betreten; הִנָּקֵר schließt den Begriff des Entfernthaltens (Trg. בָּקֵה רַגְלֶךָ, Symm. ὑπόστειλον und ein Anderer: φίμωσον πόδα σου) in sich und מָן hat den Sinn des arab. عَنِ und ist nicht wie Jes.

13, 12 das comparative: Achte deinen Besuch theurer als des Nächsten Haus (Heidenh.). Der Spruch gilt auch von dem Verhältnisse des Freundes zum Freunde, dessen Gegenliebe man durch zu vieles Ueberlaufen und allzugroße Zärtlichkeit in Widerwillen verkehren kann. Aber רֵעֶךָ ist, den Freund einschließend, jeder, mit dem wir in irgendwelchem Verkehre stehen. Wer was will gelten, sagt ein deutsches Sprichwort, komme selten. Und das soll sich auch der gesagt sein lassen, den sein Herz zu dem Andern hinzieht, und auch der welcher dem Andern durch Ablenkung von falschem Wege, Leitung auf rechtem Wege nützen will — Bezeugung der Achtung, Bethätigung der Liebe durch Besuche soll nicht zu einer Zudringlichkeit entarten, welche als lästige Servilität, als rücksichtslose Selbstergötzung erscheint, nicht zu einem ruhelosen Einstürmen, welche das was man allmählich reifen lassen sollte sofort herbeizwingen will.

Hierauf v. 18 — 22 eine Gruppe von Sprüchen, in deren jedem die Lautverbindung רֵעַ vorkommt. Der erste malt den falschen Zeugen 18^b: *Hammer und Schwert und geschärftes Pfeil — ein Mann der wider seinen Nächsten falsches Zeugnis ablegt.* Ein emblematischer oder, wie wir auch sagen können, ikonologischer Spruch; denn 18^a ist ein Quodlibet-Bild von Mordwerkzeugen und 18^b ist die Unterschrift darunter: das wozu diese Mordwaffen dienen thut seinem Nächsten ein Mensch an, der wider ihn Erlogenes aussagt — er zertrümmert seinen Wolstand, schneidet ihm die Ehre ab, aber noch mehr: er mordet bald gröber bald feiner, bald langsamer bald schneller sein Leben. מִפֶּיךָ v. מִפִּיךָ ist s. v. a. מִפֶּיךָ und מִפִּיךָ v. מִפֶּיךָ; Syr. Trg. haben dafür מִפִּיךָ (פִּרְעָא) v. מִפֶּיךָ = פִּדְעָא, die LA מִפִּרְעָא, auf welche Hitz. eine Mutmaßung baut, ist ein Schreibfehler (s. Lagarde und Levy). Der Ausdruck 18^b ist dekalogisch Ex. 20, 16. Dt. 5, 17. Meistens übers. man hier wie dort: der wider seinen Nächsten aussagt als falscher Zeuge. Aber richtig LXX Hier. Venet. Lth.: *falsch Zeugnis.* Wie אֵל sowol das Mächtige = Macht, als den Mächtigen = Gott bed., so יָרֵךְ sowol den Zeugenden als das Zeugende, eig. sich Wiederholende und dadurch Bekräftigende, und man sagt demnach sowol יָרֵךְ אֵינָהּ ein Zeugnis entgegen, näml. dem fragenden Richter, oder überh. (auch ungefragt) ablegen als יָרֵךְ אֵינָהּ Dt. 31, 21 d. i. zum Zeugnis (Hier. *pro testimonio*). Die Präp. בִּי bei diesem אֵינָהּ hat immer den Sinn von *contra*, auch 1 S. 12, 3;

nur über Gen. 30, 33 läßt sich streiten. Ein anderer Bildspruch, an Trau schau wem gemahnend v. 19: *Ein brüchiger Zahn und wankender Fuß — Vertrauen auf einen Treulosen am Tag der Noth.* Die Form רֶצֶה (mit *Mercha* der vorletzten Sylbe) Jes. 29, 19 nimmt die Stelle eines *inf. absol.* ein; רֶצֶה hier (über dessen Tonstelle *Dechî* nicht entscheidet, also ohne Zweifel *Mitra*) ist gewiß nicht Subst.: Zahn der Brechung (Ges.), denn wie sonderbar wäre diese Bezeichnung eines schadhafte[n] Zahns! רֶצֶה neben dem participialen Eigenschaftswort daneben gibt sich desgleichen als solches, רָצֵן ist zwar 1 S. 14, 5 Masc., kann aber auch als Fem. gebraucht werden, wie רָצָה, meist Fem., auch als Masc. vorkommt Böttch. §. 650. Böttcher in der Neuen Aehrenlese und im Lehrbuch 2 S. 112 hält רֶצֶה für das Fem. eines Adj. רֶצֶ n. d. F. רָצָה, aber רָצָה ist kein Adj. und bildet, obwol es nicht bloß Profanität, sondern auch das Profane bed., kein Fem.; dies gilt auch von dem aram. רָצָה, denn רָצָה Est. 2, 9 Trg. ist ein von Buxtorf erkannter Frauenname. Ist also etwa mit Hitz. nach LXX רָצָה zu lesen? — eine wolfeile Aenderung. Wir fassen das überlieferte רֶצֶה mit Fl. als zusammengezogen aus רָצָה von רָצָה zerbrechend (zerbröckelnd) in intrans. Bed. Auch die Form מִצְדָּה ist schwierig. Böttch. hält sie wie z. B. auch Abenezra nach Gecatilia's Vorgang für *part. Kal* = מִצְדָּה, „nur des Pausaltens und der Lautpaarung מִצְ wegen mit *û* statt *ô*.“ Aber dieser Lautwandel mit seinen angegebenen Gründen ist erträumt. מִצְדָּה ist *part. Pu.* mit abgestreiftem מִ *praeform.* Ew. 169^d. Der Einwand, daß das *part. Pu.* מִצְדָּה n. d. F. מִצְדָּה (angezündet) zu lauten habe, beweist nichts dagegen, denn מִצְדָּה durfte das Fem. nicht lauten, um nicht mit dem Fem. des *part. Kal* zusammenzufallen, vgl. übrigens zu dem langen *û* die entdagessirte Form מִצְדָּה Koh. 9, 12 = מִצְדָּה (Arnheim, Gramm. S. 139). רָצָה מִצְדָּה ist ein in Wanken versetztes, wackelig gewordenes Bein. Wer in einer Zeit der Noth einen treulosen Menschen zu seinem besten Vertrauensgrunde macht, der gleicht einem der mit einem brüchigen Zahne beißen will und den er vollends zerbröckelt, einem der sich auf ein schlotteriges Bein stützt und dabei über den Haufen fällt. Die genit. Verbindung מִצְדָּה בִּיגֵד bed. entw. den in einem Treulosen bestehenden Vertrauensgrund oder das auf einen Treulosen gesetzte Vertrauen. Nach der Masora aber ist hier wie Ps. 65, 6 מִצְדָּה zu lesen, was auch *Michlol* 184^a bestätigt und wie es sich in Vened. 1525. Basel 1619 und bei Norzi findet. Dieses מִצְדָּה soll nach Kimchi trotz des *Kamez Constructivus* sein, wie auch מִצְדָּה Ezr. 8, 30 (nach Abulwalid, Kimchi, Norzi). An u. St. könnte מִצְדָּה einen trügerischen Vertrauensgrund (vgl. Hab. 2, 5 בִּיגֵד בִּיגֵד) bed., aber die beiden andern Stellen bieten nicht wegzudeutende genitivische Wortketten. Man wird also annehmen müssen daß das + von מִצְדָּה und מִצְדָּה in diesen drei Stellen wie das *â* der Form מִצְדָּה als festes behandelt worden ist.

Obigem Spruche, der sich außer der Lautverbindung רֶצֶ auch durch das mit רָצֵן assonirende רָצֵ an v. 18 anschließt, folgt ein anderer mit dem Stichwort רֶצֶ v. 20: *Ein den Rock Ablegender am Tag des Frostes,*

Essig auf Natron und wer mit Liedern ansingt ein mismutig Herz. Ist das nicht verständlich, sinnig, witzig? Alles Dreies ist verkehrt, eins so verkehrt wie das andere, das dritte, worauf der Spruch abzielt, sittlich verkehrt, denn man soll mit den Weinenden weinen Röm. 12, 15.; wer dagegen unter Weinenden lacht, ist, günstigst beurtheilt, ein Narr (s. in dem hebräischen Römerbrief zu 12, 15). Das Verkehrte 20^a besteht nach Böttch. in der Aehrenlese 1849 darin daß man bei rauher Kälte ein schmuckes Gewand nimmt. Als ob es nicht Gewänder gäbe, welche schön sind und zugleich warm halten. In der neuen Aehrenlese zieht er es vor מְשִׁיָהּ zu lesen: wenn einer den Rock wechselt. Aber daran könnte er ja wol thun, wenn der eine wärmer ist als der andere! Ist es denn sogar unmöglich, daß מְעִדָה in diesem Zus. *transire faciens* = *removens* bedeute? Das Kal עֲדָה *transiit* kommt Iob 28, 8 vor, so konnte poetische Sprache also auch הִעֲדָה im Sinne des aramäischen אֲעֲדָה gebrauchen. Richtig Aq. Symm. περαισιζῶν, Venet. besser medial ἀγκαλιζόμενος. בָּגֵד ist Oberrock oder Mantel, benannt vom Decken, wie לְבִישׁ (√ לב anhaften) das am Leibe anliegende Gewand, s. zu Ps. 22, 19. So thöricht es ist, an einem Frostdage das Oberkleid abzulegen, so thöricht ist es auch Essig auf Natron zu gießen; das kohlensaure Natron, sei es mineralisches (woran hier gedacht sein mag) oder pflanzliches, löst sich in Wasser und dient verschiedenen Zwecken (s. zu Jes. 1, 25); gießt man aber Essig darauf, so verdirbt man es. ¹ לֵב-רֵעַ ist 26, 23 und anderwärts ein sittlich schlechtes, hier ein schlecht gestimmtes Herz, ein solches dem es schlecht zu Mute ist, denn שֵׁר שֵׁר ist der Gegens. von קִינָה קִינָה und immer Folge freudiger gehobener Stimmung; das Verkehrte besteht eben darin, daß man durch lustigen Singsang ein trauriges Herz aufheitern zu können meint, wenn das Singen überh. einen Zweck hat und nicht vielmehr rücksichtslose Kundgebung eines im Hinblick auf die traurige Lage des Andern gesteigerten Wolbehagens ist. שֵׁר עַל bed. wie Iob 33, 27 Jemandem zusingen, ihn ansingen, auf ihn hinein singen, vgl. דָּבַר עַל Jer. 6, 10 und insbes. עַל-לֵב Hos. 2, 16. Jes. 40, 2. Das ■ von בְּשִׁירִים ist weder das partitive 9, 5 noch das transitive 20, 30 S. 333, sondern das instrumentale, indem wie z. B. Ex. 7, 20 das Obj. der Handlung als Mittel derselben gedacht ist (Ges. §. 138 Anm. 3*); man singt בְּשִׁירִים, indem man seinem Singen bestimmte Lieder unterlegt. Die LXX, welcher mehr oder weniger Syr. Trg. Hier. folgen, hat aus diesem Spruche etwas ganz Anderes gemacht: „Wie Essig einer Wunde unzutraglich, so macht ein Krankheitsanfall des Leibes das Herz traurig; wie die Motte im Kleide und der Wurm im Holze, so schädigt Traurigkeit eines Mannes Herz.“ Die Weisheit dieses Spruchpaars ist nicht weit her und bei allem Forschen, wie LXX sie herausgeklügelt (s. Lagarde), kommt wenig oder nichts heraus. Das Trg. conservirt wenigstens das Bild 20^b: הִיָּלָא עַל-נִחְרָא: wie der welcher Essig (syr. *chalo*) auf Natron gießt; der Peschitto-Text

1) Die Schreibung schwankt zwischen עַל לֵב-רֵעַ (vgl. עַל עַם-דָּל) und עַל-לֵב רֵעַ.

aber und hie und da auch der Targum-Text hat *jathro* (Bogensehne) statt *nethro* (Natron), woran Hitz. anknüpft und den Dreizeiler in den Zweizeiler umcorrigirt: „Wer Schützen begegnet, deren Pfeil auf der Senne (Sehne), ist wie der Lieder singt bei traurigem Gemüt.“ Das Hebräische dieses Hitzigschen Spruchs (מָרִים קָרָה עַל־יָדָיו) ist unhebräisch, der Sinn orakelhaft dunkel und der sittliche Gehalt keiner. Nach על לב רע geht es mit אם רעב weiter v. 21. 22: *Wenn dein Hasser hungert, speise ihn mit Brot, und wenn er durstet, tränke ihn mit Wasser. Denn Glühkohlen häufest du damit auf sein Haupt, und Jahve wird dirs vergelten.* Die Uebers. dieses Spruchs bei LXX ist untadelig; Paulus citirt danach Röm. 12, 20. Die Participialconstruction 22^a richtig würdigend umschreibt LXX: *τοῦτο γὰρ ποιεῶν ἄνθρωπος σφερούσας ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.* Auch σφερούσας ist passend, denn קָרָה bed. zunächst zwar nur Feuer holen (s. S. 117 unt.), hier aber vermöge der *constructio praegnans* mit לֵב holen und wohin scharren oder aufhäufen. Der brennende Schmerz, bem. man meistens, ist Bild des brennenden Schamgefühls über unverdiente und vom Feinde empfangene Wolthaten (Fl.). Aber wie auf das Haupt gehäufte Glühkohlen brennende Scham bedeuten können, ist nicht abzusehen, denn diese brennt auf der Wange, weshalb Hitz. mit Rosenm. erkl.: du wirst ihm so am wehesten thun und deine Rache befriedigen, während zugleich Jahve deinen Edelmut belohnen wird. Nun sagen wir zwar, daß wer Böses mit Gutem vergilt die edelste Rache nimmt, aber geht dieses Gutesthun von rachsüchtiger Absicht aus und bezweckt es den Gegner empfindlich zu demütigen, so verliert es allen sittlichen Werth und verwandelt sich in selbstische hämische Bosheit. Muß denn der Spruch so unedel verstanden werden? Die Schrift sagt sonst daß Schuld und Strafe auf Jemandes Haupt gelegt wird, wenn er sie zu empfinden und tragen bekommt. Chrysost. u. A. erklären deshalb nach Ps. 140, 10 und ähnlichen Stellen, aber dadurch wird der Spruch sittlich gefälscht und v. 22 paßt zu v. 21, welcher nicht zu Verzicht auf Selbstsache, sondern zu Vergeltung des Bösen mit Gutem auffordert, wie die Faust aufs Auge. Das Brennen der aufs Haupt gelegten Kohlen muß ein schmerzlicher, aber heilsamer Erfolg sein; es ist ein Bild der sich selbst schuldigenden Reue (Augustin Zöckl.), auf Hervorbringen dieser gerichtet hat das dem Feinde erwiesene Gute ein edles Motiv. Daß Gott solchen Edelmut belohnt, darf nicht der eigentliche Beweggrund dazu sein, aber mitwirken darf diese Aussicht, denn sonst wären solche Verheißungen Gottes wie Jes. 58, 8—12 ohne sittliches Recht. Der Spruch fordert also auf, sich mildthätig und freigebig gegen den nothleidenden Feind zu beweisen, und begründet dieses zwiefach, erstens dadurch daß ihm so sein Unrecht zum Bewußtsein gebracht wird, und zweitens dadurch daß Gott an so sich bethätigender Feindesliebe Wolgefallen hat und sie belohnen wird — man fördert durch solches Thun, abgesehen davon daß es Vollzug des unserer sittlichen Natur eingegründeten Gesetzes ist, die Glückseligkeit des Nächsten und die eigene.

Die nächste Gruppe erstrecken wir von רַחֵם 23^a bis לִרְחֹם 28^b; auch

innerhalb dieser Grenzen ist hie und da ersichtlich was für die Aufreihung bestimmend wurde. v. 23: *Wind von Norden erzeugt Regen und finstersehende Gesichter heimliches Züngeln*. Der Norden heißt צפון v. צפן bergen wegen des länger finsternen und leichter sich verfinsternden Himmels, wie altpers. *apákhtara* als (so scheint es) der sternenlose und wie *aquilo* den Nordwind als den schwarzes Gewölk herbeibringenden bed. Aber eigentliche „Väter des Regens“ sind in Syrien West und Südwest, und vom reinen Nordwind kann צפון hier so wenig gemeint sein, daß Hier., welcher den Witterungswechsel in Palästina aus eigener Erfahrung kannte, sich nach Symmachus' Vorgang (*διαλύει βροχήν*) mit einem Quidproquo aus der Verlegenheit hilft: *Ventus aquilo dissipat phuias*; auch jüd. Ausl. (AE, Josef Kimchi, Meïri) erklären so, indem sie רחוקים in der Bed. תמיני mit dem unverständenen חלילה (fern sei es!) zusammenbringen. Aber צפון kann wie das viell. nicht außer Zus. damit stehende ζόφος (DMZ XXI, 600 f.) auch den Nordwesten bezeichnen, und wahrsch. betont der Spruch die nördliche Richtung der Windrose, weil er der Abzweckung des Bildes gemäß solchen Regen bezeichnen will, mit dem sich rauhes eisig kaltes Wetter verbindet, wie es der Nordwind (27, 16 LXX Sir. 43, 20) mit sich bringt. Die Windnamen sind *gen. fem.* z. B. Jes. 43, 6. תהילים (Aq. ὠδὲναι, vgl. 8, 24 ὠδὴν ἡν) hat in Codd. z. B. dem aus Jemen auf die vorletzte zurückgegangenen Ton und beim Zere als העמדה fungirendes Metheg (*Thorath Emeth* p. 21). Ebenso wird das arab. نذج vom Winde

als Geburthelfer der Regenwolken gebraucht. Offenbar werden mit dem Regen (und Regenhimmel) פנים נזעמים die in äußersten Mismut (s. das *Kal* נזעם 24, 24) versetzten Gesichter verglichen. Mit Recht faßt Hitz. פנים wie z. B. Jo. 2, 6 im Sinne der Mehrzahl, denn für die Wirkung, welche die im Verborgenen (Ps. 101, 5) afterredende Zunge auf den Verleumdeten hat, wäre das „grämliche Gesicht“ nicht so charakteristisch, wie für die Wirkung, die sie auf das Wechselverhältnis der Menschen ausübt: der heimliche Klatsch, die bald diesen bald jenen hinter dem Rücken verdächtigen vertraulichen Mittheilungen hetzen die Menschen gegen einander, so daß einer dem andern ein Gesicht zeigt, in welchem sich tiefer Unwille und Argwohn ausdrückt. Mit פנים alliterirt פני des folg. Spruches v. 24: *Besser sitzen auf eines Daches Zinne, als ein zänkisch Weib und ein gemeinsam Haus*. Wiederholung von 21, 9; der Spruch dort weicht nur um Einen Buchstaben ab: ‚zu sitzen‘ für ‚sitzen‘. v. 25: *Frisches Wasser auf eine lechzende Seele und eine gute Nachricht aus fernem Lande*, s. über die Formung dieses Spruchs S. 9. Einen ähnlichen Spruch von der Wirkung einer guten Nachricht lasen wir 15, 30. Frisches kaltes Wasser heißt auch Jer. 18, 14 מים קרים; s. über קר S. 289. „קרה verw. קרה und קרה eig. verdunkelt werden, daher trop. wie غشي عليه ohnmächtig, zum Sterben matt werden, von dem Dunkel was sich über die Augen verbreitet“ (Fl.).

Auf den Spruch mit bildlichem קרים קרים folgt ein Spruch mit bild-

lichem מקור v. 26: *Getrübter Quell und verderbter Brunnen* — ein Gerechter nachgebend einem Gottlosen. Meistens denkt man bei נָט an Weichen infolge Vertriebenwerdens. So z. B. Fl.: Wie ein getrübter, verdorbener Brunnen ein Unglück für die Leute ist, die daraus trinken oder schöpfen, so ist es ein Unglück für die Umgebung des Gerechten, wenn er von dem Ungerechten aus seinem Wohnort oder Besitztum vertrieben wird. Und es ist wahr: einem Quell מעין Quellort v. עין Quell als Auge der Erde und מקור Born v. קור / קר, כר, כר, ausrunden, ausgraben) kann der Gerechte nur mit Bezug auf den Segen verglichen werden, der von ihm auf seine Umgebung ausgeht (vgl. S. 167 und das Schriftwort Joh. 7, 38). Aber das מוט לפני (Gegens. von עמר לפני 2 K. 10, 4 oder קום לפני Jos. 7, 12) in בַּט לפני-רָשָׁע läßt sich ja ebensowol wie von erzwungenem auch von freiwilligem Wanken und Weichen verstehen, wie das psalmische בל-אמוֹת die Gewißheit ausspricht, weder innerlich noch äußerlich je in Schwanken und Wanken versetzt werden zu können. Fest und stark in Gott soll der Gerechte ohne Furcht dem Gottlosen gegenüberstehen (Jes. 51, 12 f.), unerschütterlich und unüberwindlich wie eine eiserne Mauer (Jer. 1, 17 f.). Wenn er dennoch im Widerstand ermattet und aus Menschenfurcht, Menschengefälligkeit und falscher Friedensliebe vor ihm weicht und also nachgibt: so wird er dadurch gleich einem getrübten Quell (רַמַּס verw. רַבַּס Ez. 34, 18. Jes. 41, 25 Hier.: *fons turbatus pede*), einem verderbten Brunnen; sein bisher reiner Charakter ist nun durch seine eigne Schuld corrumpt und weit entfernt, Andern fernerhin zum Segen zu sein, ist seine Wandelung ein Schmerz für die Gerechten und ein Aergernis für die Schwachen — er nützt nichts mehr, sondern schadet nur. Richtig Lagarde: „Der Vers, einer der tiefstinnigsten des ganzen Buches, redet nicht vom Unfall, sondern vom Falle des Gerechten, dessen Sünde die heilige Sache compromittirt, welcher er dient 2 S. 12, 14.“ So z. B. auch Loewenst. mit Hinweis auf den Spruch *Sanhedrin* 92^b: Auch in Zeit der Gefahr verleugne der Mensch seine Würde nicht. Bachja in seiner Ethik denkt bei dem Bilde 26^a an die Möglichkeit der Entrübung: der Gerechte wankt nur momentan und kommt wieder zurecht (מַחֲמִישׁ וְעוֹלָה), aber diese Verfolgung des Bildes bricht dem Spruche seine Spitze ab. Den folg. v. 27 so wie er lautet zu verstehen ist kaum möglich. Venet. übers. 27^b wörtlich: *ἐξουσία τε δόξας αὐτῶν δόξα*, aber auf wen oder was geht dieses בְּבָדָם? Euchel u. A. bez. es auf die Menschen, indem sie übers.: „des Menschen Ruhm eine Grenze setzen ist wahrer Ruhm“; aber „des Menschen Ruhm“ heißt בְּבָדָם אֲדָם, nicht בְּבָדָם und überdies bed. חֶקֶר nicht Maß und Ziel. Oetinger erkl.: „Zu viel Honig zu essen ist nicht gut, hingegen das Erforschen ihrer Herrlichkeit, näml. der süßen und lobwürdigen Dinge, die mit Honig verglichen werden, ist Herrlichkeit, kann nicht zu viel geschehen und bleibt nie ohne Nutzen und Ehre“; aber wie kann בְּבָדָם gleichen Sinnes sein mit בְּבָדָם הַדְּבָרִים אֲשֶׁר oder הַנְּמִשְׁלִים בְּבָדָם — eine solche Verkürzung des Ausdrucks ist unmöglich. Raschi bez. das Suffix auf die Aussprüche der Weisen, Andere auf die göttlichen Wahrheiten, wonach Schult.: *vestigatio gravitatis eorum est*

gravitas d. i. die Erforschung ihrer Schwergewichtigkeit ist Beschwerde, besser Vitringa (da כבֹּד in diesem Sinne von *gravitas molesta ac pondere oppressura* nirgends vorkommt): *investigatio praestantiae eorum est gloriosa*; aber Vit. muß um Anschluß an 27^a zu gewinnen *etiamsi* einfließen, und bei beiden Erklärungen ist die Beziehung des בְּבָדָם aus der Luft gegriffen, und sie liegt nichts weniger als nahe, da die Schrift zwar von כבֹּד Gottes und seines Reiches und Namens, nirgends aber von כבֹּד seiner Gesetze oder Offenbarungen redet. Dies gilt auch gegen Brth., welcher (indem er wie Böttch. Isolirung der Spruchzeile 27^b aus einem verdeutlichenden Zus. annimmt) übers.: Erforschung ihrer Herrlichkeit (nämlich der göttlichen Gesetze und Offenbarungen) ist Last — ein schiefer Ged., da חָקַר nicht an sich das Grübeln bed., und zweideutig, ja unverständlich ausgedrückt, da כבֹּד zwar hie und da eine schwere Menge, aber nie die Last (wie כֶּבֶד) bed. Sinnig und mit 27^a synonymisch sich zusammenschließend ist der Ged., den Hier. aus 27^b herausliest: *qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria*, aber er gewinnt ihn, indem er sich über das Suff. von בְּבָדָם hinwegsetzt und כבֹּד im Sinne von Beschwerde (Niederdrückung) faßt, der ihm nicht zukommt. Oder vocalisirt er viell. בְּבָדָם (Syr. Trg. Theod. δεδοξαquéva = בְּבִדְרוֹת)? So vocalisirt Umbr. im Sinne von *honores* und Elst. Zöckl. im Sinne von *difficultates* (*difficilia*) — aber diesen Plural hat weder die biblische noch meines Wissens die nachbiblische Sprache zu brauchen jemals gewagt. Jedoch ist der Sinn des Spruches, den Elst. und Zöckl. gewinnen, wirklich der beabsichtigte; wir übers. v. 27: *Im Honig-Essen sich übernehmen ist nicht gut, aber auf Schwerfallendes forschend einzugehn ist Ehre*. Wir lesen בְּבָדָם statt בְּבָדָם. Diese Aenderung empfiehlt sich bei weitem mehr als die Aenderung בְּבָדָם מִבְּבָדָר (וְחָקַר), wonach Ges. erkl.: *nimum studium honoris est sine honore* — unmöglich, denn חָקַר bed. nicht *nimum studium* im Sinne der Erstrebung, sondern nur etwa der Erforschung; die Ehre aber erstrebt man, studirt sie aber nicht. Hitz. und Ew. greifen deshalb nach dem Vorgange von JDMich. Arnoldi Ziegler nach dem Arabischen; Ew. erkl., indem er den Text unverändert läßt: „verachten ihre (der Menschen) Ehre ist Ehre (wahre, innere Ehre)“; Hitz., indem er wie Ges. ändert: „und Ehre verachten geht über Ehre“, mit der witzigen Bemerkung: Einen Orden zu kriegen ist eine Ehre, aber ihn dann erst nicht zu tragen, das Bouquet davon. Recht schön, aber vom V. חָקַר = חָקַר verachten (verachtet s.) zeigt sich weder im Hebr. noch im Aram. irgend welche Spur und so muß es auch hier außer Spiel bleiben.¹ Wir bedürfen seiner auch nicht. Die Aenderung von בְּבָדָם in בְּבָדָם genügt. Der Spruch ist ein antithetischer Zweizeiler; 27^a warnt vor Genußsucht, 27^b belobt angestrengte Arbeit. Statt רֵבֶשׁ הַרְבֹּהִי, wenn es Honig in Menge bedeuten sollte, war רֵבֶשׁ הַרְבֵּה (Koh. 5, 11. 1 K. 10, 10)

1) Die hebr. Bed. *investigare* und die arabische *contemnere* (*contemptui esse*) sind Besonderungen der Grundbed. (חָקַר): von oben her fest auf etwas heruntergehen und also eindrücken (einschneiden) oder auch herabdrücken.

oder wenigstens *הַרְבּוֹת דָּבַשׁ* (Am. 4, 9) zu sagen; *הַרְבּוֹת* kann nur *n. actionis* sein und *אָבַל דָּבַשׁ* dessen invertirtes Obj. (vgl. Jer. 9, 4), wie Böttch. erkannt hat: des Honig-Essens viel machen, darin viel thun ist nicht gut (vgl. zur Sache v. 16). In 27^b trifft auch Lth. theilweise das Rechte: *Vnd wer schwer ding forschet, dem wirts zu schwer*, wofür es heißen sollte: dem gereichts zur Ehre. *בְּבָרִים*, näml. *רַבִּירִים*, bed. schwere Sachen wie *רִיקִים* 12, 11 nichtige Dinge. Das hebr. *בְּבָרִים* aber bed. nie schwerverständlich oder schwerbegreiflich (obgleich neuere Lexika dies sagen)¹, sondern immer nur schwerlastend und schwerfällig *gravis*, nicht *difficilis*. *בְּבָרִים* sind also Sachen, deren *הִקָּר* d. i. gründliche Untersuchung (18, 17. 25, 2 f.) eine Anstrengung kostet, welche viell. dem ersten Eindruck nach die verfügbare Kraft zu übersteigen scheint (vgl. Ex. 18, 18). Im Honig-Essen sich übernehmen ist nicht gut, dagegen ist die Erforschung schwerfallender Sachen zwar nichts weniger als ein Honiglecken, aber eine Ehre. Es ist ein Wortspiel. Fl. übers. es: *explorare gravia grave est*, man fasse aber das *grave est* nicht in dem Sinne von *molestiam creat*, sondern *gravitatem parit* (Gewichtigkeit = Ansehn, Ehre). An die Empfehlung der Selbstbeherrschung im Punkt des Genusses und zwar des geistigen schließt sich eine allgemeinere v. 28: *Eine erbrochene Stadt, nun ohne Mauer — ein Mann deß Geiste Selbstbeherrschung fehlt*. Eine *עִיר פְּרוּצָה* ist eine solche deren Mauer *פְּרוּצָה* ist 2 Chr. 32, 5., sei es daß sie Breschen (*פְּרָצִים*) bekommen hat oder ganz eingerissen ist; sie ist auch in ersterem Falle unfähig, die Stadt zu schützen, und also so gut wie nicht vorhanden.

Einer solchen Stadt gleicht ein Mann *אִשְׁרֵי אֵין-מִעָצָר לְרוּחוֹ* (s. über die Accentuation *Thorath Emeth* p. 10) *cujus spiritui nulla cohibitio* (Schult.) d. i. *qui animum suum cohibere non potest* (Fl.: *עצור צר* *ציר* zusammenpressen, drücken und dadurch zurückhalten). Wie eine solche Stadt ohne Mühe eingenommen geplündert und verwüstet werden kann, so ist ein solcher Mensch, der seine Begierden und Affekte nicht im Zaume zu halten weiß, in steter Gefahr, blindlings dem Zuge seiner ungezügelten Sinnlichkeit zu folgen und sich zu Ausbrüchen der Leidenschaft fortreißen zu lassen und so sich unglücklich zu machen. Es gibt sinnliche Leidenschaften (z. B. Trunksucht), intellektuelle (z. B. Ehrsucht), gemischte (z. B. Rachsucht); in allen aber herrscht ein falsches Ich, welches, statt von dem wahren besseren Ich niedergehalten zu werden, zu schrankenloser Herrschaft gelangt ist.² Deshalb heißt es nicht *לִנְפְשׁוֹ*, sondern *לְרוּחוֹ*; das Begehren hat seinen Sitz in der Seele, aber im Geiste erstarkt es zur Sucht, welche der Wurzel aller ihrer Besonderheiten nach Selbstsucht ist (Psychol. S. 199), Selbstbeherrschung ist demgemäß Beherrschung des Geistes d. i. Niederhaltung des

1) Vgl. Sir. 3, 20 f. mit dem hebr. Urtext Ben-Sira's in meiner Gesch. der jüd. Poesie S. 204 (Vers 30—32) — nirgends erscheint hier in dieser Warnung vor dem Grübeln über Transscendentes das Adj. *בְּבָרִים*.

2) s. Drbal, Empirische Psychologie §. 137.

falschen geknechteten Ichlebens durch das wahre, freie, in Gott sein selbst mächtige.

Hierauf folgt eine Gruppe von elf Sprüchen über den Thoren (כסיל); nur der erste Spruch zieht einen Spruch anderen Inhalts, aber gleichartiger Formung nach sich. XXVI, 1: *Wie Schnee im Sommer und wie Regen in der Ernte, so schickt sich für den Thoren Ehre nicht.*

Wenn es im Hochsommer (קִיץ קִיץ v. קִיץ glühend heiß s.) schneiet, so ist dies naturwidrig, und wenn es in die Ernte hinein regnet, so ist es (nach den Witterungsverhältnissen Palästina's) regelwidrig und dem Einbringen der Feldfrucht hinderlich. Ebenso wenig passen ein Thor und Ehrenbezeugung oder Ehrenstellung zu einander, die Ehre wird ihm (wie nach 19, 10 das Wollen) nur schaden, er wird unrechten Gebrauch davon machen und falsche Schlüsse daraus ziehen, sie wird ihn in seiner Thorheit bestärken und diese steigern. נָאֶה (= נֶאֱהָר) ist das Adj. zu dem *Pil.* נֶאֱהָר Ps. 93, 5 (Plur. נֶאֱהָר); auch נֶאֱהָר 19, 10 und נֶאֱהָר 17, 7 sind Masc. und Fem. des Adjektivs, wonach das S. 307 unt. Gesagte zurechtzustellen ist. Symm. Theod. indem sie οὐκ ἔσχατον übers. haben נֶאֱהָר gelesen. Das Stammwort ist נֶאֱהָר (wie שָׁחָה zu שִׁחָה)

= נֶאֱהָר auf etwas abzielen (s. Hupfeld zu Ps. 23, 2). Ganz ebenso geformt ist v. 2: *Wie der Sperling in seinem Flattern, wie die Schwalbe in ihrem Fliegen, so ein grundloser Fluch: er trifft nicht ein.* Diese Stelle gehört zu den 15 (s. zu Ps. 100, 3), in denen לֹא des Textes vom *Keri* in לִי umgesetzt wird; Talmud, Midrasch, Sohar bez. dieses לִי theils auf den Verwünschenden selbst, gegen den, auch wenn er ein Gerechter ist, solches unbesonnene Verwünschen zur Anklage bei Gott werde, theils auf den Verwünschten, indem sie aus dem Spruche herauslesen, daß auch die Verwünschung eines Unberufenen (דְּרוֹשׁ לְדֹוֹתָהּ) nicht zu Boden zu fallen pflege und daß man sich also hüten solle, den Anlaß dazu zu geben (s. Norzi). Abenezra aber meint, daß לֹא und לִי wechseln um zu sagen, daß unverdienter Fluch den Fluchten den treffe (לִי) und den Verfluchten nicht treffe (לֹא). Die Bilder 2^a passen nur zu לֹא, wonach LXX Syr. Trg. Venet. und Lth. (gegen Hier.) übers., denn die Hauptsache, daß Sperling und Schwalbe, obwol ausfliegend (27, 8), zu ihrem Nest im Hause zurückkehren (Rabag), wäre bei לִי im Vergleiche weggelassen. Dieser betont das Schweifen und Fliegen und will also sagen, daß ein grundloser Fluch ein zielloses פְּרִיחַ בְּאֵייר d. i. in der Luft schwebendes Ding ist, daß er nicht trifft und nicht eintrifft. Die meisten Ausll. erkl. die zwei לֹא als Angabe der Bestimmung: *Ut passer (sc. natus est) ad vagandum* ebenso wie der Sperling durch Naturnothwendigkeit herumschweift. . . (Fl.). Aber aus 25, 3 ist ersichtlich, daß das לֹא beidemale die Beziehung oder den Vergleichspunkt angibt: Wie der Sperling in Hinsicht aufs Schweifen u. s. w. Die zwei Vogelnamen sind nach AE wie Träume ohne Deutung, aber die romanischen Ausll. erkl. נֶאֱהָר richtig durch *passereau* und דְּרוֹשׁ durch *hirondelle*, denn צִפּוֹר (עֲשׂוֹר) Zwitscherer heißt wenigstens vorzugsweise der Sper-

ling und דרור die Schwalbe von ihrem geradeaus schießenden, gleichsam strahlenden Fluge (s. zu Ps. 84, 4); der Sperlingsname דורר (in Gehöften befindlich), welchen Wetzstein (Psalmen S. 794) nach Saadia's Vorgang mit דרור vergleicht, ist etymologisch verschieden.¹ Ueber דורר s. zu 24, 28. Mit Recht trennt die Accentuation כן קללת חנם (קללת, nach Kimchi *Michtol* 79^b aber קללת) vom Folgenden; לא רבא ist die nachgebrachte Explication des כן: so in der Luft schwebend ist grundloser Fluch — er trifft nicht ein (ביא wie z. B. Jos. 21, 43). Nach diesem mit v. 1 gleichgeformten Spruche kehrt diese Spruchreihe zum כסיל zurück v. 3: *Die Peitsche dem Pferde, der Zaum dem Esel und der Stock dem Rücken der Thoren.* JDMich. meint, daß umgekehrt dem Pferde der Zaum und dem Esel die Peitsche gegeben sein sollte; schon Arnoldi aber hat hier die Redefigur des *merismus* (vgl. 10, 1) und Hitz. in der Art der Vertheilung den rhythmischen Mitbestimmungsgrund erkannt (vgl. שם יפה וזה שם יפה): Peitsche und Zaum gehören beiden, denn man peitscht das Pferd (Nah. 3, 2) und zäumt es auch, man zäumt den Esel (Ps. 32, 9) und peitscht ihn auch (Num. 22, 28 f.). So dienlich und nöthig beiden Peitsche (Gerte, Geißel) und Zaum sind, so dienlich und nöthig ist der Stock לִגְיָן קְסִילִים 10, 13. 19, 29. v. 4: *Antworte dem Thoren nicht nach seiner Narrheit, damit du nicht auch selber ihm gleich werdest.* Nach oder gemäß seiner Narrheit ist hier s. v. a. die närrische Voraussetzung und den närrischen Zweck seiner Frage geltend lassend und darauf eingehend, wie wenn er z. B. fragt, weshalb der Unwissende glücklicher sei als der viel wisse, oder wie man sich in Besitz der Kunst, Gold zu machen, setzen könne, denn „ein Narr kann mehr fragen, als zehn Kluge antworten.“ Wer solche Fragen als berechtigt erkennt und sich darauf einläßt, der stellt sich dem Thoren gleich und wird leicht selbst zu einem solchen. Der folg. Spruch sagt scheinbar das gerade Gegentheil v. 5: *Antworte dem Thoren nach seiner Narrheit, damit er sich nicht für weise halte.* Dem כסיל אל-הצן כסיל tritt hier ein כִּנְיָה-כִּסִּיל entgegen (makkefirt und mit *Gaja* beim *Chatef*²). An solchen sich scheinbar widersprechenden Aussagen ist bes. das Johannesevangelium reich z. B. 5, 31 und dagegen 8, 31.³ Das hier vorliegende *Sic et non* löst sich leicht; nach oder gemäß seiner Narrheit ist dieses zweite Mal s. v. a. wie es seiner Narrheit gebührt, sie entschieden und derb abweisend, ihn gehörig abfertigend (abtrumpfend), ihm in wo möglich beschämender Weise heimleuchtend. Man verhilft ihn so vielleicht zur Selbsterkenntnis, während man im Gegenfalle seiner Selbstüberschätzung Vorschub leistet. Der Talmud *Schabbath* 30^b löst den Widerspruch so daß v. 4 sich auf מילי דעלמא

1) Freilich erkl. auch die Gemara zu *Negaim* XIV, 1 das mischnische צפרים דרור „Hausvögel“, indem sie דרור von דור wohnen ableitet.

2) So nach Ben-Ascher, wogegen Ben-Naftali קִנְיָה, כִּסִּיל mit *Munach* schreibt, s. *Thorath Emet* p. 41.

3) s. meinen Vortrag über drei wenig beobachtete Seiten des Johannesevangeliums und deren praktische Consequenzen in der *Ev. luth. Kirchenzeitung* 1869 Nr. 37. 38.

(weltliche Dinge), v. 5 auf דברי תורה (religiöse Fragen) beziehe, und es ist wahr, daß bes. in letzterem Falle das Antworten eine Pflicht gegen den Thoren und gegen die Wahrheit selbst ist. Anders der Midrasch: nicht antworten soll man wo man den Thoren als solchen kennt, antworten wo man ihn nicht kennt; denn in ersterem Falle würde der Weise sich durch das Antworten entehren, in letzterem Falle dem Frager den Anschein eines Ueberlegenen geben. v. 6: *Die Füße haut ab, Schaden schluckt wer Geschäfte bestellt durch einen Thoren.* Er haut ab, näml. sich selber, wie wir sagen: er bricht den Hals, *il se casse le cou*, lat. *frangere brachium, crus, coxam; frangere navem* (Fl.). Er meint seine zwei Beine durch die des Boten zu ergänzen, aber in Wirklichkeit haut er sie sich ab, indem der Auftrag nicht allein nicht, sondern sogar schlecht ausgerichtet wird, so daß er, statt sich an der beschleunigten treuen Abmachung zu erlaben (13, 17. 25, 13), eitel Schädigung zu verschlucken bekommt; vgl. Iob 34, 7., wo aber Hineintrinken nicht fremden (LXX), sondern eignen Hohnsprechens gemeint, wogegen חָמַס hier auf erlittenen Schaden geht (wie wenn es חָמַסִי hieße, denn das Suff. von חָמַס ist meistens objectiv), vgl. die ähnlichen Bilder 10, 26. Zu בָּרַר שְׁלֵחַ etwas durch Jemandes Vermittelung bestellen (ausrichten) vgl. Ex. 4, 13; mit רַבֵּר (רַבֵּרִית) 2 S. 15, 36. Die Aenderung מְקַצֵּה (Hier. Lth. *claudus*) ist unnöthig, da, wie wir sahen, מְקַצֵּה das *sibi* in sich schließt. Der Syr. liest nach LXX (deren Text urspr. *ἐκ τῶν ποδῶν ἑαυτοῦ* hatte) מְקַצֵּה, indem er wie auch der Targumist verkennt, daß מְקַצֵּה für מְקַצֵּץ gesagt werden kann; Hitz. aber nimmt diese Lesung auf und übers.: „Von der Spitze der Beine Kränkung schluckt wer Weisungen schickt durch einen Narren.“ Die Spitze der Beine sind die Füße und die Füße sind die des närrischen Boten. An Kühnheit fehlt dem Spruche in dieser Form nicht, der Witz aber, den Hitz. darin findet, ist sicher kein Mutterwitz.¹ Böttch. versucht auch seinerseits mit dem מְקַצֵּה: „Vom Ziele seiner Füße schluckt Herbes ein.“ — auch das ist überkünstlich und ohne die Deutung des Erfinders gar nicht zu verstehen. Daß aber wer einen Thoren zu seinem Beauftragten macht einem solchen gleicht der sich selber die Beine abhackt, das ist ein Bild so treffend als möglich. v. 7: *Herabbaumeln der Beine an einem Lahmen und ein Sittenspruch in Thoren-Munde.* In Betreff des räthselhaften הָלִי haben sich folgende Ansichten zu begründen gesucht: 1) Die Form wie sie punktirt ist klingt am ehesten noch imperativisch. So übers. LXX, deren Text hier urspr. lautet: ἀφελοῦ πορείαν κυλλῶν (Conj. Lagarde's) καὶ παρομίαν ἐκ στόματος ἀφρόνων, was der Syr. (mit seinem Nachtreter, dem Trg.) positiv umgesetzt hat: „Kannst du dem Lahmen (gesundes) Gehen geben, wirst du auch (gescheides) Wort aus des Thoren Munde hinnehmen.“ Seit Kimchi gilt הָלִי Vielen als Erweichung des *imp. Pi.* הָלִי, wonach Venet. übers.: *ἐπάρατε κνήμας χω-*

1) Venet. übers. שָׂרָה mit ἄνους, also שָׂרָה (die nachbiblische Bez. des Narren) — eines der vielen Anzeichen daß dieser Übersetzer ein Jude und als solcher in seiner Sprachkenntnis nicht auf das biblische Hebräisch beschränkt ist.

לֹאֹו und zuletzt Brth. Zöckl. erkl.: „Zieht nur immerhin dem Lahmen seine Beine aus, da sie ja doch eigentlich für ihn unnütz sind, gleichwie der Weisheitsspruch im Munde des Thoren etwas Zweckloses ist, was ohne Schaden daraus fortbleiben könnte.“ Aber warum schrieb der Dichter nicht הָרַמִּי oder הָסִירִי oder קָרוּ oder dergleichen etwas: הָלִי fort-, entheben ist syrisch (vgl. Trg. jer. I zu Dt. 32, 50), aber nicht hebräisch. Und wie unmenschlich und unsinnig lautet diese Aufforderung! Ein Lahmer würde sich doch gegen den Chirurgen wie gegen einen Mörder wehren, der ihm die Beine amputiren wollte, denn lahme Beine sind doch besser als gar keine, zumal da ein großer Unterschied ist zwischen einem Lahmen (פֶּסֶחַ v. פֶּסַח = *luxare* vgl. *فسخ*

luxare, s. Schult.), welcher hinkt oder an Krücken (2 S. 3, 29) geht, und einem Gelähmten (Paralytischen), welcher getragen und gefahren werden muß. Es kommt hinzu, daß man bei dieser Fassung von 7^a folgerecht mit LXX וַיִּשָּׁלַח als dem שָׁלַח gleichlaufenden Objektsacc. ansehen müßte, aber „Jemandem den Spruch aus dem Munde schöpfen“ hieße nach 20, 5 etwas ganz Anderes als ihm den Spruch entreißen, wovon man auch nicht sieht wie es anzufangen wäre. Eher ließe sich hören: *attollite crura claudi (ut incedat, et nihil promovebitis)*, aber dazu paßt das מִן von מִפְּסַח nicht und dem fügt sich 7^b nicht. Die Erkl. aber: „Schöpft Schenkel aus dem Lahmen, der doch keine hat, wenigstens keine brauchbaren, und einen Spruch in der Thoren Mund, wo eben keiner ist“ scheitert vollends an dem Schenkel-Schöpfen, welches sich nur etwa von Froschschenkeln (Froschkeulen) sagen ließe. 2) Schon Symm. übers. ἐξέλιπον κνήμαι ἀπὸ χλωῶ und schon Chajúg erklärt הָלִי für 3 *praet. Kal*, wozu Kimchi bem., daß er הָלִי vorgefunden zu haben scheine, was wirklich bei Norzi und JHMich. als Variante notirt wird. Die masoretische LA aber ist הָלִי und dies ist nach Ges. u. Böttch. (der hierin ohne allen Grund eine mundartliche ephraimitische Form sieht) mouillirte Erweichung von הָלִי. Schade nur daß sich diese Mouillirung durch *alius* = ἄλλος, *folium* = φύλλον, *faillir* = fallere u. dgl., aber durch kein einziges hebräisches oder auch semitisches Beispiel belegen läßt. 3) Deshalb findet Ew., „alles überlegt“, es am besten, הָלִי zu lesen: „Zu schlaff sind die Schenkel als daß sie der Lahme gebrauchen könnte.“ Aber dem mit Dietr. beizustimmen vermögen wir nicht, auch nicht in der sprachgebrauchsgemäßerem Uebers.: „Schlaff hängen herab die Beine von (an) dem Lahmen“, zu geschweigen der rein unmöglichen: „Hoch sind die Schenkel des Lahmen (einer höher als der andere)“, und zwar deshalb nicht, weil diese Form הָלִי für הָלִי zwar auch außer Pausa vorkommt Ps. 57, 2. 73, 2. 122, 6. Jes. 21, 12., aber wenn auch so wie Ps. 36, 9. 68, 32 an der Spitze des Satzes doch immer nur im Zus., nie zu Anfang der Rede. 4) Man hat auch versucht, הָלִי zum Abstractum zu stempeln z. B. Euchel: „Der lernt von einem Lahmen tanzen, wer Gleichnisrede aus des Thoren Munde lernen will.“ הָלִי soll das Erheben der Schenkel = Springen und Tanzen bed. Hienach auch Lth.: *Wie einem Kröpel das tantzen, Also stehet den*

Narren an von Weisheit zu reden. Der Ged. ist sachgemäß und gefällig, aber דליו נקום kann so wenig das Tanzen bez., daß es vielmehr, wie das Arabische zeigt (s. Schult. zu 20, 5 und u. St.) einen humpelnden watscheligen Gang wie den der Enten nach Art eines hin und her baumelnden Schöpfheimers bezeichnen würde. Und דליו n. d. F. מלכו (Hauptform zu der Verbindungsform מלכות und der Determinationsform מלכותא) wäre ein unerhörter Aramaismus. Denn Formen wie שחי das Schwimmen und viell. נחלי das Wolgemutsein Ps. 30, 7., auf die sich CBMich. u. A. berufen, lassen sich nicht vergleichen, da sie aus *sachw*, *salw* umgelautet sind, während in דליו das *l* Endung sein müßte, und übrigens müßte auch aramäisches דליו im *st. constr.* דליוה lauten. Da keine dieser Erklärungen grammatisch befriedigt und übrigens דליו = דלל = דלל ein ungleichartiges und der Natur des emblematischen Spruches (s. S. 9 unt.) unangemessenes Parallelglied ergibt, so lesen wir דליו n. d. F. צפוי נקוי (vgl. תבוק 6, 10. 24, 33), und dies bed. das schlafe Herabhängen v. דלה lang und schlaff herunter hängen oder trans.: hängen, bes. von dem Langhinunterlassen des Eimerseiles und des Eimers selbst zum Schöpfen aus dem Brunnen. Das נן ist ähnlich wie Iob 28, 4 (s. dort), nur daß hier die Verbindung des Herabhängenden und dessen wovon (von wo aus) es herabhängt eine engere ist. Setzen wir den rein nominell ausgedrückten emblematischen Spruch in einen vergleichenden um, so lautet er wie Fl. übers.: *Ut laxa et flaccida dependent (torpent) crura a claudo, sic sententia in ore stultorum (sc. torpet h. e. inutilis est).* Der Thor kann von einem Sinn- oder Sittenspruch (*dictum sententiosum*) ebensowenig naturgemäßen Gebrauch machen als der Lahme von seinen Füßen; das an sich sinnvolle und treffende Wort wird in seinem Munde hinkend, lahm und schief (Schult.: *deformiter claudicat*); es hat, von ihm ausgesprochen und angewendet, weder Hand noch Fuß. Sonderbar, aber ohne Verfehlung der Pointe Hier.: *Quomodo pulcras frustra habet claudus tibias, sic indecens est in ore stultorum parabola.* Der Lahme hat möglicherweise anscheinend gesunde Beine, aber wenn er gehen will versagen sie ihm den Dienst — so kommt auch ein Bonmot, wenn der Thor sich sein bedient, albern heraus. Hitzigs Conj.: Wie Hüpfen (דליו) der Schenkel von Seite des Lahmen . . hat schon Böttch. mit triftigen Gründen abgewiesen; Hüpfen von Seite Jemandes für Hüpfen Jemandes wäre ein Curialstyl, wie er keinem Dichter zuzutrauen ist. Der folg. Spruch stellt uns vor ein neues Räthsel v. 8: *Wie man einen Stein in eine Schleuder bindet, so wer einem Thoren Ehre ertheilt.* Diese Uebers. ist traditionell gesichert und sachlich passend. Die Schleuder heißt zwar sonst הלע, aber daß auch מרומה an u. St. die Schleuder bed. (v. רגם mit Steinen werfen = steinigen oder Steine werfen = schleudern, vgl. Trg. Est. 5, 14 רגם von Davids Steinschleuderung gegen Goliath), darin stimmen LXX Syr. Trg. einerseits und die jüd. Glossatoren andererseits (Raschi: *fronde*, ital. *frombola*) überein. Richtig faßt LXX מרור als Verbum: *ὡς ἀποδευνέει*, wogegen Syr. Trg. es als Subst. ansehen: wie ein Stück Stein, aber צרור als Subst. bed. nicht ein Stück, wie man

es für die Schleuder als Waffe braucht, sondern ein Körnchen und also Stückchen 2 S. 17; 13 vgl. Am. 9, 9. Irrig Ew.: „Bindet man den Stein, den man doch eigentlich werfen will, an die Schleuder fest, so ist alles Werfen und Zielen umsonst: ebenso ists umsonst dem Thoren eine Ehre zu geben, die ihn nicht trifft.“ Wenn man einen Stein schleudern will, so muß man den *lapis missilis* so in die Schleuder einlegen, daß er darin festsitzt und erst durch die Gewalt des Schwunges ihr entfährt; dieses Einfügen so daß er nicht von selbst herausfällt heißt **צָרַר** (vgl. 30, 4. Iob 26, 8). Das Geben wird mit dem Einbinden, der Stein mit der Ehre und die Schleuder mit dem Thoren verglichen: der Thor verhält sich zu der Ehre die man ihm ertheilt wie der Stein zu der Schleuder in die man ihn einlegt — die Ehrenertheilung ist eine Ehrenverschleuderung. Anders (nach Kimchi) Venet. **ὡς σπενδεσµὸς λίθου ἐν λιθόδῳ** d. h. wie Fl. 8^a übers.: *ut qui crumenam gemmarum plenam in acervum lapidum conjicit*. So schon Ralbag, Ahron b. Josef u. A., zuletzt Zöckl. Das Bild ist ansprechend und **מְרַגְמָה** (v. **רָגַם** = **حَم**) *accumulare, congerere*, s. zu Ps. 68, 28) könnte allerdings den Steinhaufen bed. Aber **אֶבֶן יָקָרָה**, so ohne Weiteres, läßt sich nicht im Sinne von **אֶבֶן יָקָרָה** (Edelstein) sagen; auch sieht man nicht ein, weshalb als Bild des **כְּבוֹד** nicht Ein Edelstein genügt und ein ganzes Bündel genannt wird; drittens aber fordert **בֵּן נִתָּן** für **כְּבוֹד** verbale Bed. Deshalb übers. Hier.: *Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii*, hierin das Echo seines jüd. Lehrers, denn der Midrasch erkl. wörtlich so: **כַּל מִי שֶׁחִילַק כְּבוֹד לְכַסִּיל כּוּרֵק** **אֶבֶן** jeder der einem Thoren Ehre ertheilt ist wie einer der einen Stein auf einen dem Mercur geweihten Steinhaufen wirft. Um die Hermen (*Équal*) d. i. Säulen mit dem Hermeskopfe (*statuae mercuriales* oder *viales*) waren Steinhaufen (*ἑκουαζες*), denen der Vorübergehende einen Stein zuzuwerfen pflegte; es war ein Zeichen der Verehrung und diente zugleich zur Verbesserung der Wege, deren Patron Mercurius (**מֶרְקוּלִיּוֹס**) war. Es versteht sich von selbst, daß diese griechisch-römische Sitte, auf welche die Talmude häufigen Bezug nehmen, nicht in die salomonische Zeit zurückgetragen werden darf. Lth. übers. selbständig und wie es scheint jenes *in acervum Mercurii* verdeutschend: *Das ist als wenn einer einen Edlenstein auff den Rabenstein würffe* d. i. an den von Raben umschwärmten Galgen. Der Rabenstein läßt sich eher als der Mercurshaufen salomonisch fassen, wenn man wie Gussetius (und mit ihm Stier) **מְרַגְמָה** vom Steinhaufen über einem Gesteinigten versteht. Aber gegen diese und ähnliche Deutungen genügt zu bem. daß **כְּבוֹד** nicht *sicut qui mittit* bedeuten kann, es müßte **בְּהִשְׁלִיךְ** oder **בְּמִשְׁלִיךְ** heißen. Noch anders Josef Kimchi, AE und zuletzt Loewenst.: Wie wenn einer einen Stein in ein Stück Purpurzeug einwickelt. Aber **אֶבֶן יָקָרָה** Purpur hat nichts mit dem **רָגַם** zu schaffen; es ist wie das aram. **אַרְגָּן** zeigt ein zusammengesetztes Wort, die Annahme eines Denom. **מְרַגְמָה** geht also von einer falschen etymologischen Voraussetzung aus. Und Hitzigs Combination des **מְרַגְמָה** mit **מִנְחָמָה** Handhabe und Hebel der Wage (er übers.: Wie wer ein Steinchen auf den Balken der Wage,

näml. legt) ist, da wir eines solchen arabischen Winkelworts zu befriedigender Aufhellung des מרגמה gar nicht bedürfen, reiner Scharfsinns-Luxus. Wir bleiben bei der Schleuder. Böttch. übers.: Streuschleuder; viell. hieß מרגמה wirklich eine solche welche viele Steine zugleich wirft. Doch dem sei wie ihm wolle: daß wer einem Thoren Ehrentitel, Ehrenstellen u. dgl. zutheilt einem solchen gleicht welcher einen Stein in eine Schleuder einlegt, ist ein wahrer und sinnig verbildlichter Ged.: der Thor macht der Ehre keine Ehre; er ist nicht dazu angethan, sie zu behaupten; die ihm zugetheilte ist erfolglos verschwendet. v. 9: *Ein Dorn gerieth in eines Trunkenen Mund, und ein Witzwort in Thoren-Mund* d. h. wenn ein Witzwort in Thoren-Mund gerathen, so ist es wie wenn ein Dorn in eines Trunkenen Hand geräth; eins ist so gefährlich wie das andere, denn Thoren misbrauchen ein solches Witzwort, welches, recht gebraucht, witzigt und bessert, nur zur Verwundung und Erbitterung Anderer, wie ein Trunkener sich des spitzen Instruments, dessen er habhaft geworden, zu plumpen Neckereien und als einer willkommenen Waffe seiner Rauflust bedient. LXX Syr. (Trg.?) Hier. fassen עָלָה im Sinne des Aufschießens d. i. Wachsens, auch Böttch. besteht nach 24, 31 u. a. St. darauf: der aufgeschossene Dornstengel sei Gegens. des noch unerwachsenen und daher ungefährlichen. Aber Dornstengel wachsen Niemandem in der Hand und man sieht auch nicht ein, warum ihn der Dichter in des Trunkenen Hand wachsen lassen sollte, was die Hantirung damit nur erschweren würde. Wir haben hier das in der Mischna-Sprache gemeinübliche עָלָה בְּיָדֵי d. h. es ist mir zu Händen gekommen, welches sowol da gebraucht wird, wo jemandem etwas nach Absicht als bes. da wo es ihm zufällig und ungesucht in die Hand geräth z. B. *Nazir* 23^a מִי שֶׁנִּחְכַּח לַעֲלֹת בְּיָדוֹ בֶּשֶׂר חֲזִיר וְעָלָה בְּיָדוֹ בֶּשֶׂר טָמֵא wer Schweinefleisch zu bekommen beabsichtigt und er bekommt (zufällig) Lammfleisch. So richtig Heidenh. Loewenst. und schon Venet.: ἀκανθα ἀνέβη εἰς χεῖρα μεθύοντος. חֲזִיר bed. sowol den Dornstrauch 2 K. 14, 9¹ als den Dorn Hohesl. 2, 2., wo aber nicht die Dornen der Rose selbst und überh. keine Rose gemeint ist. Lth. denkt mit dem Dorn die Rosen zus. wenn er erkl.: „Wenn ein Trunkenbold einen Dornbusch in der Hand trägt und gaukelt, so kratzt er mehr damit denn daß er dir Rosen zu riechen gebe — also thut ein Narr mit der Schrift oder mit einem Rechtsspruch oft mehr Schaden denn Frommen.“ Diese Randglosse Luthers faßt das עָלָה בְּיָדֵי richtiger als seine Uebers., wogegen diese richtiger sich mit einem Dornzweig begnügt (*wie ein Dornzweig der in eins Trunken hand sticht*), die Rosen aber sind textwidrig hinzugenommen. Dies gilt auch gegen Wessely's Erkl.: „Das Maschal gleicht einer Rose die nicht ohne Dornen, in Thoren-Munde aber wird es zu einem Dorn ohne Rose, wie wenn ein Trunkener Rosen pflücken will und es dabei nicht weiter bringt als daß er von den Dornen gestochen wird.“ Die Rosen sind

1) Der Plur. חֲזִירִים 1 S. 13, 6 bed. wol nicht Dornsträucher, sondern Felsenspalten; in Damask heißt *chôcha* ein kleines Thürchen im Flügel eines großen Thores, s. Wetzstein, Nordarabien S. 23.

schon deshalb fern zu halten, weil es zur Zeit wo obiger Spruch gemünzt ward keine Rosen in Palästina gab. Allerdings aber gibt der Spruch zu verstehen, daß ein rechtes מַשַּׁל d. i. ein witziger treffender Sinnspruch noch etwas Mehr und Besseres als ein חִידָה (Stachel wie etwa des *Zizyphus vulgaris* Judendorns oder *Ziz. spina Christi* Christusdorns) ist; aber in Thoren-Munde wird ein solcher Sinnspruch zu einer nutzlosen und nur schädlichen Sache, indem der Thor ihn so anwendet daß er Andere dadurch unbesonnener Weise in Verlegenheit setzt und ihnen rücksichtslos wehe thut. Die LXX übers. מַשַּׁל mit *δουλεία* und die Aramäer mit מְשַׁלְתָּא; wie Letztere zu dieser ‚Narrheit‘ kamen ist nicht ersichtlich, LXX aber vocalisirte מַשַּׁל, wonach Hitz. indem er zugleich מְשַׁלְתָּא in מְשַׁלְתָּא wandelt übers.: „Gedörn geht auf durch die Hand des Miethlings, und Gewaltherrschaft durch den Mund der Narren.“ Obgleich ein gedingter Arbeiter deshalb noch kein gewissenloser ist, so läßt sich 9^a, so corrigirt, doch hören: man soll möglichst Alles mit eigener Hand beschaffen; aber der Ged. 9^b ist weit hergeholt, und wenn Hitz. ihn dahin erläutert, daß Unverstand in der Rathversammlung den Despotismus schafft, so sagt dagegen 24,7 daß der Narr im Thore nicht mitreden kann und deshalb das Maul hält.

Alles was wir bisher gelesen wird an Räthselhaftigkeit überboten durch den folg. Spruch v. 10, welcher wegen gleichen Augenscheins des מְשַׁלְתָּא mit מְשַׁלְתָּא hier angeschlossen ist. Wir übers., nur Ein Wort anders vocalisirend: *Vieles bringt aus sich hervor Alles, aber des Thoren Lohn und Lohnherr fahren dahin.* LXX übers. πολλὰ χειμάζεται πᾶσα σὰρξ ἀφρόνων (viel leidet alles Fleisch der Thoren), συντριβήσεται γὰρ ἡ ἐκστάσις αὐτῶν (ihr Außersichgerathen), hebräisch:

רַב מְחִלָּל כָּל בֶּשֶׂר כֹּסֵף

יִשְׁכַּר עֲבָרָתָם

ein verunglückter Versuch, die Worte so zurechtzuschneiden, daß sich etwelcher Sinn herausklauben läßt. Die 1. Zeile in dieser Uebers. haben Syr. Trg. sich angeeignet, nur das כל löschend, in welchem die Selbstverurtheilung dieser Entzifferung liegt (denn כל בֶּשֶׂר heißt sonst die Menschheit, nicht der ganze Körper eines Einzelnen); die 2. Zeile aber übers. diese Zwei, als ob sie lautete:

יִשְׁכַּר עֲבָרָתָם

d. h. und der Trunkene fährt übers Meer (עֲבָרָתָם aufgelöst in עֲבָרָתָם wie בבקרים Am. 6, 12 in עֲבָרָתָם aufzulösen ist), aber was soll damit gesagt sein? Etwa daß einem Trunkenbold (aber מְשַׁלְתָּא heißt der Trunkene, nicht der Säufer סֹבֵא) nichts übrig bleibt als übers Meer auszuwandern? Oder daß der Trunkene seine Fantasie übers Meer hinüber schweifen läßt, während er den ihm obliegenden Beruf hintansetzt? Symmachus und Theodotion versuchen es in 10^b wie der Midrasch (bei Raschi) und Saadia (bei Kimchi) mit מְשַׁלְתָּא = סָגַר (wie Jes. 19, 10 מְשַׁלְתָּא = Eindämmung, vgl. סְגִירָה Wasserdämmer *Kelim* XXIII, 5); jene übers. καὶ ὁ φράσσων ἀφρόνα ἐμφράσσει τὰς ὁργὰς αὐτοῦ, dieser καὶ φριμῶν ἀφρόνα φριμοὶ χόλους, sich der Einbildung hingebend, daß מְשַׁלְתָּא wie מְשַׁלְתָּא Plur. von מְשַׁלְתָּא Zorn sein könne. Hier. punktirt רַב wie 25, 8 רַב

und faßt wie S. Th. שִׁכַּר beidemal = סָגַר und brings so zu der Uebers.: *Judicium determinat causas, et qui imponit stulto silentium iras mitigat*, aber רַב heißt nicht *judicium* und מְחַלל nicht *determinat* und כָּל nicht *causas*. Wie Gussetius fassen auch Ralbag (in der ersten seiner drei Erklärungen) Meiri, Elia Wilna den Spruch als Aussage über den Streitsüchtigen: er thut Allen wehe und dingt Thoren, dingt Uebertreter zu seinen Genossen; man müßte dann רַב für רַב lesen, מְחַלל wehe tuend wäre entw. *Po.* von חָלַל durchbohren oder *Pil.* von חָיַל (חַיַּל) in Wehen (wie Geburtswehen) versetzen, aber עֲבָרִים Uebertreter = frevle Sünder ist gegen den alttest. Sprachgebrauch, man citirt dafür falsch 22, 3 (27, 12); übrigens war für רַב wenigstens רַב אִישׁ zu sagen und weshalb יִשְׁכַּר wiederholt wird, bleibt unklar. Andere nehmen מְחַלל־כָּל als Namen Gottes des Schöpfers aller Menschen und Dinge, und wirklich ist dies der nächste Eindruck dieser zwei Worte, denn חָלַל ist übliche Bezeichnung des göttlichen Hervorbringens z. B. Ps. 90, 2. Hienach erkl. Kimchi: Der Herr ist Schöpfer Aller und reicht Thoren, reicht Uebertretern ihren Unterhalt; aber עֲבָרִים Uebertreter ist mischnisch, nicht biblisch und שִׁכַּר bed. dinge, aber nicht beköstigen. Der Spruch ist also untauglich, einen Gedanken wie Mt. 5, 45 (er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute) zu ergeben. Dem שִׁכַּר gerechter werdend übers. Andere: „Der Herr ist Schöpfer Aller und nimmt Thoren, nimmt Müßiggänger in seinen Dienst“ — so gefaßt lautet der Spruch anzüglich und anklagend, weshalb Raschi, Mose Kimchi, Arama u. A. so das Maschal in Thoren-Munde lauten lassen und also v. 9 und 10 als einen Vierzeiler zusammennehmen; allerdings enthält diese zweite Spruchlese auch Vierzeiler (s. S. 16), aber v. 9. 10 ist schon deshalb kein so zu verstehender Vierzeiler, weil רַב (was auch gegen Kimchi gilt) nicht Gott den Herrn bedeuten kann: רַב Herr ist im biblischen Hebräisch unerhört und Gott müßte doch wenigstens הָרַב heißen. Venet. geht deshalb hier nicht mit Kimchi, sondern übers. *Ἀρχὸν πλάττει πάντα, καὶ μισθοῦται μισθὸν καὶ μισθοῦται ὡς παραβάτης* (soll heißen *παραβάτας*), aber wer wäre dieser unbestimmte Tausendkünstler? Viell. will Venet. nach Gecatilia (bei Raschi) verstanden sein: Ein Großer (Reicher) bewerkstelligt allerlei; wenn er aber einen Thoren dingt, ists als ob er die Ersten Besten, die des Weges ziehen, dünge. Aber daß חָלַל in der allgem. Bed. ausrichten, ins Werk setzen gebraucht wurde, ist ohne Beleg und unwahrscheinlich. Und auch die Erklärung: Ein Herrscher thut Allen wehe d. i. harten Zwang an (Abulwalid Imman. AE der aber in seiner kleineren Grammatik רַב = רַב nach Jes. 49, 9 erkl., CBMich.: *dolore afficit omnes*) empfiehlt sich nicht, denn חָלַל, sei es von חָלַל Jes. 51, 9 (durchbohren) oder von חָיַל Ps. 29, 9 (in Geburtswehen versetzen) ist für Wehethun ein allzustarkes Wort; auch ist der Satz in dieser Allgemeinheit glücklicherweise unwahr. So übersetzt wie von Euchel: „die Vornehmen verderben Alles, sie besolden Narren und begünstigen Landstreicher“ lautet er als ob er in einer socialdemokratischen Versammlung aufgelesen wäre. Dagegen ist der Spruch wie ihn Lth. übers. *Ein guter Meister macht ein Ding recht, Aber wer einen*

Hümppler dinget, dem wirds verderbet des Spruchbuchs würdig. Die 2. Zeile ist hier frei wiedergegeben, aber sie fügt sich auch, wenn man sich genauer an die Textworte hält, in diesen Zus. Fl.: *Magister (artifex peritus) effingit omnia (i. e. bene perficit quaecunque ei committuntur); qui autem stultum conducit, conducit transeuntes (i. e. idem facit ac si homines ignotos et forte transeuntes ad opus gravius et difficilius conduceret)*. Ebenso Ges. Böttch. u. A., welche alle wie oben Gecatilia עבירים τὸς τυχόντας die Ersten Besten erkl. Aber wider Willen müssen wir schon deshalb auf diesen Ged. verzichten, weil רב nirgends im bibl. Hebräisch den Meister bed. und weil das י des zweiten יִבֵּר sich gegen jenes *ac si* sträubt. Auch wenn man es löscht, stößt man sich immer noch an dem von menschlichem Produciren ungebräuchlichen חילל. Viele christliche Ausll. (Cocc. Schult. Schelling Ew. Brth. Stier Zöckl.) geben dem רב eine Bed., die keinem jüd. Ausl. in den Sinn gekommen, näml. der Schütze (*sagittarius*) v. רָבָב (רָבִב) Gen. 49, 23 (und viell. Ps. 18, 15) n. d. F. צַר, צִיר, dessen Plur. רָבִים wirklich Iob 16, 13. Jer. 50, 29 vorliegt, aber in einem den Wortsinn aller Zweideutigkeit enthebenden Zus. Auch hier kann רב durch מְחִילל näher bestimmt gelten, aber wie lautet nun der Spruch? „Ein Schütze der Alles verwundet und wer einen Narren dingt und wer Vortübergehende (Ew.: Gassenläufer) dingt“, näml. die gleichen einander. Aber ist schon der Alles durchbohrende Schütze ein komischer *Hercules furens*, so bedarf es, um die Aehnlichkeit zwischen den Dreien herauszufinden, einer Portion von Witz, wie sie nur sonderlich Begünstigten beschieden ist. Auch ist es wider Wortlaut und Wortgebrauch, die עבירים ohnes weiteres zu Strolchen und Vagabunden zu stempeln. Wie nun also? Einige Ausll. haben durchschaut, daß רב und כל in irgend welcher Wechselbez. stehen müssen. So z. B. Ahron b. Josef: „Vieles macht Allen Entsetzen, vor allem aber einer der einen Thoren dingt . . .“ Aber dieses „vor allem“ ist eingeschmuggelt. Wir übers., in Z. 1 an Umbr. und Hitz. uns anschließend, in Z. 2 aber unseren eignen Weg gehend: *Vieles bringt aus sich hervor Alles* d. h. wo Vieles vorhanden ist, da ist mit selbem, wenn mans recht anfängt, Alles anzufangen. רב erhält durch כל die Bestimmtheit eines Neutrum, als welches es wie viele Menschen Ex. 19, 21 auch vieles Vermögen in pecuniärem und facultativem Sinne bedeuten kann (vgl. das substantivirte רב Jes. 63, 7. Ps. 145, 7). Und von dem Vielen, welches Alles aus sich heraussetzt, von sich aus durchsetzt, läßt sich חילל mit gleichem Rechte sagen wie 25, 23 vom Nordwind. Die Antithese dazu lautet 10^b: aber des Thoren Lohn (lies יִבֵּר) und Lohnherr (wer ihn um Lohn dingt) fahren dahin d. h. vergehen, עָבְרִים wie wenn עָבַר von Spreu Jes. 29, 5., von Stoppeln Jer. 13, 24., vom Schatten Ps. 144, 4 gesagt wird. Das was sich der Thor verdient fährt dahin, indem er es vergeudet, und der ihn in Lohn genommen fährt mit dahin, indem ihm seine Arbeit nur verderblich, nicht förderlich ist. Wenngleich also der Vielbesitzende, Vielvermögende von sich aus Alles zu bewirken vermag, so trifft das doch nicht zu, wenn er sich dabei der Hülfeleistung thörichter Menschen bedient, welche, weit entfernt, es selber dadurch zu etwas

zu bringen, im Gegentheil Vieles verderben und dem der sie in wolmeinender Absicht zur Mitarbeit herangezogen nur verderblich werden. Daß es statt וְשִׁכָּר genauer וְשִׁכְרוֹ heißen müsse, wende man nicht ein, da וְשִׁכָּר vollkommen unzweideutig und das Obj. selbstverständlich ist. Die Reihe von Sprüchen über den Thoren setzt sich weiter fort v. 11: *Wie ein Hund der zurückkehrt zu seinem Gespei ist ein Thor der wiederkommt mit seiner Narrheit.* Wie שׂוֹכֵחַ ist auch שָׁב Particip; nur wenn בִּבְלָב punktirt wäre, hätte עַל-קִיא als Relativsatz zu gelten (s. zu Ps. 38, 14). Ueber עַל als Bez. des *terminus quo* bei Vv. der Bewegung s. Köhler zu Mal. 3, 24. Zu קִיא = קִיא vgl. S. 369 Z. 15 f. Richtig Lth.: *Wie ein Hund sein gespeiets wider frisst.* LXX übers.: ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἐαυτοῦ ἔμετον, die Rückbez. 2 P. 2, 22: κύων ἐπιστρέφας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέφαμα ist also nicht von LXX abhängig, der *Graecus Venetus* schließt sich nicht diesem neuest. Citat, sondern der LXX an, wenn er nicht zufällig mit dieser zusammentrifft. Ausgespieenes wieder zu beschnüffeln und zu fressen ist Hunde-Gewohnheit.¹ Ebenso ist es Thoren-Sitte, wieder zurückzukommen auf die in Wort und That begangene Narrheit (s. über שָׁנִיחַ mit ב des Obj. S. 278 unt.), wie ein aram. Volksspruchwort sagt: הָרַר שְׂטָחָא לְאַחֲרֵי שְׂטָחִיחָא der Narr verfällt immer wieder auf sein närrisch Treiben.² Er muß so, weil die Narrheit ihm zur andern Natur geworden; aber er muß nicht müssen, wenn ihm nur einmal ein göttlich Licht über sich selbst aufginge. LXX hat hinter 11^{ab} noch einen Zweizeiler über zwei Arten der בְּשֹׁרֶה אֲלֹסְכֻנָּה, welcher wörtlich so wie Sir. 4, 21 lautet. v. 12: *Siehst du einen Mann der weise in seinen Augen, mehr Hoffnung hat der Thor als er.* Ueber das *perf. hypotheticum* רָאִיָּה s. zu 22, 29. Z. 2 kehrt mit abgewandelter erster 29, 20 wieder. מִמֶּנִּי *prae eo* ist s. v. a. mischnisch מִמֶּנִּי יוֹתֵר *plus quam ei*. So wie die Bekehrung eines Sünders, der sich nicht für einen Gerechten hält, eher zu hoffen ist als die eines Selbstgerechten (Mt. 9, 12 f.), ist auch die Zurechtbringung eines Narren, der sich dessen bewußt ist kein Weiser zu sein (vgl. 24, 7), eher möglich als die eines sich weise Dünkenden; denn das größte Hindernis jeder Wendung zum Besseren ist der Wahn, ihrer nicht zu bedürfen.³ So weit die Gruppe von Sprüchen über den Thoren.

Es folgt eine Gruppe von Sprüchen über den Faulen. v. 13: *Der Faule spricht: Ein Leu ist draußen, ein Löwe innerhalb der Straßen.* Der Spruch, hier zu tautologischem Parallelismus abgeschwächt, lautet 22, 13 ursprünglicher. Nicht einmal שׁוֹפֵל, geschweige שָׁחַל, ist der Schakal; שָׁחַל gehört zu den biblischen Löwenamen. בֵּינָן ist ungenauer Ausdruck für בִּקְרֵב Jes. 5, 25; der so sagt denkt bei den Straßen

1) s. Schulze, Die bibl. Sprichwörter der deutschen Sprache S. 71 f.

2) s. Wahl, Das Sprichwort der hebräisch-aram. Literatur S. 147. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 9.

3) Das Targ. hat 12^b nach Codd. מִמֶּנִּי טַב מִבְּלָא טַב מִמֶּנִּי (= *expedit, conuenit, melius est*) weit besser ist es um den Thoren bestellt als um ihn, s. Geigers Zeitschr. VI (1868) S. 154.

an die Häuserreihen welche sie bilden. v. 14: *Die Thüre dreht sich um auf ihrer Angel und der Faule auf seinem Bette*. Der Vergleich ist klar. Die Thüre dreht sich an ihrer (ihrem) Angel, wo sie eingehängt ist, bald hierhin bald dorthin, ohne aber über diesen engen Raum der Bewegung hinauszukommen: so ist der Faule an sein Bett gebannt, wo er sich von einer Seite auf die andere dreht. Er heißt eben עָצַל weil er da wo er ist fest klebt (עָצַל) und nicht loskommen kann (Gegens. des

Rührigen, vgl. حَفِيف leichtbeweglich *agilis*). Gerade die Thüre aber bot sich zum Vergleiche dar, weil der Fleißige zu dieser hinausgeht, um sich an seine Arbeit draußen zu begeben (24, 27. Ps. 104, 23), während der Faule sich auf seinem Bette umwälzt. Der Einhängehaken, die Haspe, der Angel, worin sich die Thür bewegt, heißt צִיר v. צִיר = صار sich drehen¹, hat also vom הָסִיב den Namen. v. 15: *Hat der Faule seine Hand in die Schüssel gesteckt, wirds ihm sauer, sie zum Munde zurückzubringen*. Variation von 19, 24; das Fut. יִשְׁרֹבָה dort wird hier schön durch לְהַשִּׁיבָה נִלְאָה verdeutlicht. v. 16: *Weise ist der Faule in seinen Augen mehr als sieben die treffende Antwort geben*. Zwischen Faulheit und Weisheitsdünkel besteht keine innerlich nothwendige Wechselbez. Der Spruch meint daß der Faule als solcher sich für weiser hält als sieben die irgendwelches Examen wol bestehen allzusammen: das viele Arbeiten — denkt er bei sich — zerrüttet nur die Gesundheit, stumpft den Menschen für das Leben und seine Freuden ab, führt zur Ueberspanntheit; denn der Gescheideste hat in der Regel einen Sparren. Der „Maulfaule“ Böttchers gehört deutscher Denkweise an; עֵטַל לְשֹׁנָה im Syr. ist nicht wer zum Reden faul ist, sondern wer eine schwerfällige Zunge hat.² Sieben ist die Zahl des Mannigfaltigen in erschöpfter Entfaltung (9, 1). Meiri denkt 16^b nach Ezr. 7, 14 an den Siebener-Rath des asiatischen Herrschers. Aber die Sieben ist runde Zahl der Vielheit v. 25. 24, 16. 6, 31. Ueber טָעַם s. zu 11, 22 S. 188.

Eine Reihe Sprüche, welche Friedensliebe empfehlen, indem sie die Zerrbilder des Gegentheils vorführen. v. 17: *Einen vorüberlaufenden Hund faßt bei den Ohren wer außer sich geräth ob eines Streits der ihn nichts angeht*. Der vorliegenden Accentuation nach ist der Spruch mit Fl. zu übers.: *Qualis est quiprehendit aures canis, talis est qui forte transiens ira abripitur propter rixam alienam (eique temere se immiscet)*. Da vor unbefugter Einmischung gewarnt wird, so könnte es auch מְחַעֲבֵב בְּרִיךְ heißen (14, 10), wonach Syr. übers.; aber עַל-רִיב beweist für die Ursprünglichkeit des מְחַעֲבֵב (s. 14, 16. 20, 2. S. 318 ob.). Dagegen ist die verbindungslose Zusammenstellung der zwei Participien störend, warum nicht עֵבֶר וּמְחַעֲבֵב? Denn es wäre doch nicht

1) Das arab. V. bed. von da aus: werden, wie die persischen Vv. کشتن und کردیدن und wie unser „werden“ an *vertere* anklingt (Fl.).

2) Das aram. עֵטַל ist das hebr. עָצַל wie עָטַה = עָצָה, aber im Arab. entspricht nicht عطل, sondern das oben verglichene عطل.

gemeint, daß er sich ereifernd vorübergeht, sondern daß er vorübergehend sich ereifert, indem er zu diesem Zwecke stehen bleibt. Der Targumist, dies fühlend, faßt auch עִבֵּר in der Bed. zürnend, aber gegen den Sprachgebrauch. Deshalb empfiehlt sich die Conj. Euchels und Abramsohns, daß עִבֵּר zu כָּלֵב gehört — das Bild wird dadurch noch treffender. Den eignen Hund bei den Ohren zu fassen ist ungefährlich, aber mit einem fremden sich so einzulassen ist nicht rathsam. Darum gehört עִבֵּר als nothwendiges Attribut zum Hunde. Der zufällig vorüberlaufende Hund entspricht dem Streite zu dem man außer Beziehung steht (רִיב לֹא-לִי) s. über die Makkefirung Baers *Genesis* p. 85 not. 9). Wer sich über einen ihn nichts angehenden Streit ereifert ist wie einer der einen vorüberlaufenden Hund an den Ohren (LXX willkürlich: am Schwanze) packt — es geschieht ihm in dem einen wie dem andern Falle recht wenn er dabei schlecht wekommt. Ein Vierzeiler v. 18. 19: *Wie ein Unsinniger der Brander und Pfeile und Tod schleudert, so ein Mann, der seinen Nächsten berückt hat und spricht: Ich mache ja nur Spaß.* Die alten Uebersetzungen des מַחֲלֹהָה gehen bunt durch einander: Aq. *καταφροσύνη*, Symm. *πειρώμενοι*, Syr.: Ruhmredige, Trg.: מַחֲלֹהָה (v. נָהָה) ein (geistig?) Herabgekommener, Hier. *noxius* (schädlich, wofür Lth. später: heimlich) — eine überlieferte Bed. gibt es also nicht. Kimchi erklärt das Wort durch הִשְׁתַּחֲוֶה (Venet. *ἐξεστώς*), AE durch הִשְׁתַּחֲוֶה (v. שָׁחָה) sich unsinnig, närrisch geberden, beide aber irriger Weise damit מַחֲלֹהָה Gen. 47, 13 vermengend, welches von לָהָה, nicht לָהָה gebildet ist und mit לָהָה zusammengehört, wonach מַחֲלֹהָה den sich Abmühenden (Raschi: הַמַּחֲלֹהָה) oder etwa den Blasirten (Saadia: der nicht weiß was er machen soll und aus Langeweile sich mit Schießen die Zeit vertreibt) bedeuten würde. Der Stamm לָהָה (לָה) wov. die Reflexivform הִלָּחֵהוּ wie הִלָּחֵהוּ v. מָהָה (מָה) führt auf einen andern Wurzelbegriff. Die Wurzel לָהַ weist in אָלַה (s. Fleischer im Comm. zur Genesis S. 57), וָלַה, und dem aus der VIII. Form dieses Verbums (אָלַה) gebildeten וָלַה die Grundbed. innerer und äußerer Unruhe auf; diese Vv. werden vom Affekt der Furcht (des Zurückschreckens und Wegbegehrens) und überh. der Fassungslosigkeit gebraucht; auch das syr. *ܐܠܗܐܐܝܢܐ* sich entsetzen *obstupescere* bestätigt diese mit וָלַה sich verbindende Grundvorstellung. Sonach wird der welcher alle möglichen verderbenbringende Geschosse schleudert als ein außer sich Gerathener, ein Geistesgestörter gedacht sein, in welchem Sinne die passiven Formen von וָלַה und וָלַה wirklich gebraucht werden. Schul-tens' Rückgang auf וָלַה *micare*, wonach מַחֲלֹהָה *sicut ludicram micat-ionem exercens* bedeuten soll (Böttch.: ein Exercirender, Malbim: ein Hohnneckender v. הָלַל) ist schon deshalb verwerflich, weil מַחֲלֹהָה das schroffe Gegentheil von מִשְׁחָק sein muß, und Ewalds Vergleichung des וָלַה, und daneben וָלַח verwickelt, verschroben s., וָלַח verhüllt s. vermengt

einander Fremdartiges. Ueber זקרים (v. זקן) Brandpfeile s. zu Jes. 50, 11. Zu dritt steht der Tod wol nicht zusammenfassend (Tödtliches aller Art), sondern steigernd (ja den Tod selber). Das dem ז des Nebensatzes correlate זן des Hauptsatzes ist in unseren Ausgg. makkefirt, aber die metrischen Makkefregeln fordern זן ארש (mit *Munach*), wie es sich z. B. in Cod. 1294 findet. Ein Mensch der an seinem Nächsten seine Heimtücke ausgelassen und dann sagt: siehst du nicht daß . . (הלא wie

arab. ^Eأنا) d. h. ich bin ja nur ein Scherzender, ich habe nur meinen Scherz mit ihm: der stellt sich damit selbst das Zeugnis eines Unsinnigen aus, welcher, von blinder Wut befallen, mit tödtlichen Geschossen um sich wirft. Nun folgen Sprüche über den זקן (s. über Bildung und Bed. dieses Worts zu 16, 28 S. 271 unt.) v. 20: *Wo es an Holz fehlt, erlischt das Feuer, und wo kein Ohrenbläser, kommt Zwist zum Schweigen.* Das Holz als Baumaterial oder Feuerung heißt mit dem Plur. des Produkts זצים. Da אָפֶס das absolute Ende einer Sache und also ihr Nichtmehrsein ausdrückt, so war es passender beim Holze (Fl.: *consumtis lignis*) als beim Ohrenbläser, von welchem der Spruch Gleiches sagt wie 22, 10 vom Spötter. v. 21: *Schwarzkohle zu Glühkohlen und Holz zum Feuer, und ein zänkischer Mensch um Streit zu schüren.* Venet. übers. זקן καβών und זקן αὐτοφαξ; jenes (v. פחם

פחם tiefschwarz s.) ist die Kohle an sich, dieses (v. זקן ^אאנבrennen und intrans. brennen) die Kohle im glühenden Zustand (z. B. 25, 22. Ez. 1, 13). Schwarzkohle gehört zu Glühkohlen, sie zu nähren, und Holz gehört zum Feuer, es zu unterhalten, und ein Zänkischer gehört und taugt und dient dazu, Streit in Brand zu setzen. זקן bed. heiß s. und das *Pilpel* זקן heitzen d. i. heiß oder heißer machen. Die Drei: Kohlen, Holz und der Zanksüchtige gleichen einander als Mittel zum Zwecke. v. 22: *Die Worte des Ohrenbläusers sind wie leckere Bissen, und die gleiten hinab in die Tiefen des Innern.* Wiederholung von 18, 8.

Die nächstfolgenden Sprüche behandeln ein nächstverwandtes Thema: die Gleisnerei (Verstellungskunst), welche unter gleißendem Aeußern¹ Haß und Verderben birgt. v. 23: *Schlacken-Silber mit dem irden Geschirr überzogen — liebeglühende Lippen und ein böses Herz.* Schlacken-Silber ist die sogen. Glätte (franz. *litharge*), eine Verbindung von Blei und Sauerstoff (Bleioxyd), welche bei dem alten Proceß der Silbergewinnung abgeschieden wird (Lth. *silberschaum* d. i. eben die wie Schaum aussehende Silberglätte, lat. *spuma argenti*). Man verwendet sie noch heute zur Glasur des Töpfergeschirrs, welches hier wie griech. *ξέραμος* kurz פחש für פחש ^אא genannt wird; denn das Gefäß eignet sich besser zum Bilde als der einzelne Scherbe. Das Glasiren des Irdenen heißt פחש על-פחש, was von jederlei Ueberzug (פחש) צפה צפה breit aufschlagen oder auflegen) eines minder kostbaren Stoffes mit kostbarerem

1) s. über gleisen (sich einen trügerischen Schein geben) und gleißen (einen blendenden Schein von sich werfen) Schmitthenner-Weigand's Deutsches Wörterbuch,

üblich ist. Das Bild 23^a erhält 23^b seine Unterschrift: שִׁפְתָּיִם הַלֵּקִים וְלִבִּי רָע. So ist mit Löschung des Makkef von לִבִּי nach Codd. zu punctieren: brennende Lippen und dabei ein böses Herz, brennend näml. von Liebesfeuer (Meiri: אֵשׁ חַדָּשׁ), während doch die durch brünstige Küsse besiegelten Freundschaftsversicherungen nur dazu bestimmt sind, die ganz andersartige Herzensstellung zu maskiren. LXX übers. ἑλκίς λεία, liest also הֶלְקִים, was Hitz. grundlos bevorzugt; brennende Lippen (Hier. falsch: *tumentia*, Lth. nach Dt. 32, 33 חֲמָה: *Gifftiger mund*) sind eben schmeichlerische und zugleich heuchlerische.¹ Ueber שִׁפְתָּיִם als Masc. s. oben S. 92 *med.*; לִבִּי hieß 25, 20 *animus maestus*, hier *inimicus*. Das Bild ist treffend: man könnte das so silbern glänzende Gefäß für silbern halten und es ist doch irden, und auch das was ihm den Silberglanz gibt ist kein Silber, sondern nur Silber-Abgang. Beides trifft am Vergleichenen zu: die Lippen gleißen nur, das Herz ist falsch (Heidenh.). Ein Vierzeiler v. 24. 25: *Mit seinen Lippen verstellt sich der Hasser, und in seinem Innern hegt er Trug. Wenn er seine Stimme holdselig macht, trau' ihm nicht, denn sieben Greuel sind in seinem Herzen.* Sämtliche alte Uebers. (auch Venet. und Lth.) geben dem נִכְרִי die Bed. erkannt w., aber das *Ni.* sowol als das *Hithpa.* (s. zu 20, 11. Gen. 42, 7) vereinigt mit dieser Bed. sich kenntlich machen die Bed.: sich unkenntlich machen = נִכְרִי z.B. durch Verkleidung oder veränderten Gesichtsausdruck.² Diese letztere Bed. fordert hier der Gegensatz: *labiis suis alium se simulat osor, intus in pectore autem reconditum habet dolum* (Fl.). Diese Uebers. des נִכְרִי מְרִמָּה ist richtiger als Hitzigs „(in seiner Brust) rüstet er Verrath“, denn שִׁיר מְרִמָּה will nach שִׁיר יְצִירֹת Ps. 13, 3 (s. Hupf. und unseren Comm. zu d. St.) beurtheilt sein, nicht nach Jer.

1) Schultens stopft auch hier wieder hebräische und arabische Wortbed. zus., indem er *labia flagrantia* durch *volubiler prompta et diserta* erkl. Man sieht aber aus dem arab. دَلِقٌ locker, lose und leicht beweglich's. (s. in Fleischers Beiträgen zur arab. Sprachkunde die Erklärung der Bezeichnung der mit der Zungenspitze ausgesprochenen Liquidä durch دَلْقِيَّة zu I, 26. 27 der de Sacy'schen Gramm.) und

دَلِقٌ herausfahren (vom Schwert aus der Scheide), überschwappen, ausschwenken (von Wasser), daß die Bed. des hebr. רִלֵק brennen von רִלֵק aus auf die Vorstellung der unstillen züngelnden Bewegung der Flamme zurückgeht.

2) s. de Goeje, *Fragmenta Historicorum arab.* II (1871) p. 94. Das V. נִכְרִי

نִכְרִי bed. urspr. sich fixirend, scharf ansehend zu etwas verhalten, woraus sich dann sowol die Bed. angelegentlicher Kenntnissnahme als die des Nichtkennens, Nichtaner kennens ableitet (vgl. S. 322 unt.). Die Vermittelung dieser entgegengesetzten Bedd. in Gesenius-Dietrichs Lex. ist im Wesentlichen richtig; aber das dort ange-

führte نִכְרִי bed. nicht Schärfe des Geistes v. نִכְרִי aus, sondern von der im Arab. allein herrschenden negativen Bed. aus eine Eigenschaft durch die man sich unanerkennenswerth macht: Schlauheit, Durchtriebenheit und dann auch in *bonam partem*: Scharfsinn,

9, 7., denn man sagt: שׂוּיָה מוֹקְשִׁים Fallen stellen, שׂוּיָה אָרֶב Hinterhalt legen u. dgl., aber nicht 'Trug stellen oder legen'. Wenn ein solcher Gleisner seine Stimme holdselig macht (*Pi.* von שׂוּיָה nur hier, denn die Form Ps. 9, 14 ist, wie man auch punktierte, *Kal*), so verlasse dich nicht auf ihn (הֶאֱמִין mit ב: festes Vertrauen in etwas setzen, s. Genesis S. 312¹), denn sieben Greuel d. i. eine ganze Rotte verabscheuungswürdiger Gedanken und Anschläge sind in seinem Herzen, er ist, wenn man es nach Mt. 12, 45 ausdrückt, inwendig von sieben Teufeln besessen. LXX macht aus 24^a eine eigne Geschichte: einen Feind der unter Klagegeheul alle möglichen Zugeständnisse macht, aber in seinem Herzen τεκταίνεται δόλος. Die Geschichte ist nur zu wahr, aber es steht nichts davon im Texte. v. 26: *Mag der Haß sich verstecken hinter Truglist, bloßgelegt wird ihre Bosheit in der Versammlung.* Sprüche, die futurisch beginnen, sind zwar einige in der Sammlung, aber wie wir zu 12, 26 S. 205 unt. zugeben mußten, nur wenige. Der vorliegende ist dieser wenigen einer, denn daß LXX nebst Andern ὁ κρύπτων übers., was für שׂוּיָה eine bequemere Beziehung ergibt, darf uns nicht bestimmen mit Hitz. הִכְסֶה (12, 16. 23) zu lesen — die beiden futurisch gefaßten Sätze stehen in gleichem syntaktischen Verh. wie z. B. Iob 20, 24. Noch weniger kann uns συνίστησι δόλος, womit LXX במשאין übers., bewegen, mit Hitz. הִרְשָׁאָן zu lesen, zumal da es sehr fraglich, ob damit die hebr. Worte, die jenem Uebers. sich vorgaukelten, getroffen sind. Allerdings ist משאין (mit Bildungssylbe vorn und hinten) ein Nomen seltener Bildung, welchem sich nur מְסִדִּין Richt. 3, 23 vergleichen läßt; aber da die nächstliegende Bildung משא Wucher (v. نساء نِساء creditoren) bed. (wonach Symm. διὰ λήμματα um Gewinn zu ziehen), so begreift sich daß die Sprache für die Bed. Berückung, Täuscherei oder genau: Trugwerk diese Doppelbildung beliebte. Möglich wäre es freilich auch, sie wie משאואה (s. zu Ps. 73, 18) auf שוא = שָׁוָה wirr wüste s. zurückzuführen, wie dies wirklich von Parchon Kimchi (Venet. ἐν ἐρημίᾳ) Ralbag (בארץ שואה ומשואה) u. A. geschieht; משאין in diesem Sinne tiefster Verborgenheit spricht allerdings als Gegens. von קָדָל nicht wenig an, aber dem Dichter stand für diesen Sinn יְשִׁמוֹן zur Verfügung, er konnte sich auch ähnlich wie Iob 30, 3. 38, 27 ausdrücken — die Wahl dieses seltenen Worts erklärt sich besser wenn es den Superlativ des Truges, ein auf Berückung des Nächsten gerichtetes heimtückisches Handeln bez. Das ist auch der Eindruck, den das Wort auf Hier. (*fraudulenter*), Trg. בְּמוֹרֶסְתָא in Zerreibung), Lth. (*schaden zu thun*) gemacht hat und wonach z. B. schon von CBMich. und Oet. (mit verstelltem betrügerlichem Wesen) erklärt wird. In der Punctuation des חֲסִידָה

1) Der Wurzelbegriff der Festigkeit in האמין fällt stets in das Subjekt, nicht das Obj. Die arabischen Ausleger bemerken, daß آمَن mit ب die Anerkennung und mit ل die Hingabe besage (s. Lane unter آمَن); im Hebr. aber bez. האמין mit ב die *fiducia fidei*, mit ל den *assensus fidei*, das Verhältniß ist also nicht ganz das gleiche.

weichen Codd. u. Ausgg. dreifach von einander ab. Buxtorf in der Concordanz (auch noch bei Fürst) und den Baseler *Biblia Rabbinica* schreibt הַבִּסָּה , aber das ist ein Fehler. Entweder ist הַבִּסָּה (Ni.) oder הַבִּסָּה (*Hithpa.* mit gleicher Assimilation des präformativen ה wie in הַבִּסָּה Lev. 13, 55. לִבְסָה Dt. 21, 8) zu lesen; Kimchi im Wörterbuch vertritt die LA הַבִּסָּה , welche überhaupt besser bezeugt ist. Ein gewisser Gegens. von בְּמִשְׁאוֹן und בְּקֹדֶשׁ bleibt auch bei unserer Deutung; nur übersetze man nicht wie Ew.: „Verstecken will sich der Haß durch Heuchelei“, sondern: in Heuchelwerk hinein. Auch beziehe man רָצוֹן nicht auf בְּמִשְׁאוֹן zurück, sondern auf שִׂנְאָה indem der Haß mit seinem persönlichen Träger zusammengedacht ist. Man sieht aus 26^b daß Haß gemeint ist, welcher nicht nur über Bösem brütet, sondern es auch ausführt. Mag solcher Haß sich in noch so schlaue berechnetes Trugwerk bergen, des Hassers Bosheit kommt doch schließlich aus dieser Maskierung heraus an das Licht der Oeffentlichkeit. v. 27: *Wer eine Grube gräbt, fällt dahinein, und wer einen Stein aufwälzt, auf den rollt er zurück.* Der Ged. daß Andern bereitetes Verderben auf den Verderber zurückfällt, findet sich allenthalben unter den Völkern in mannigfacher sprichwörtlicher Ausprägung; in der Gestalt, welche er hier 27^a annimmt, hat er an Ps. 7, 16 seinen ältesten Fundort, von wo aus er sich hier und Koh. 10, 8. Sir. 27, 26 wiederholt. Ueber בִּרְה s. zu 16, 27. Das vorausgestellte כִּי hat den Sinn von *in eam ipsam*; französisch lautet das Sprichwort: *Celui qui creuse la fosse, y tombera*, ital. *Chi cava la fossa, caderà in essa*. Die zweite Spruchzeile 27^b klingt mit Ps. 7, 17 zus. (s. Hupf. und Riehm zu d. St.). Das Wälzen ist natürlich als Aufwärtswälzen zu denken, vgl. Sir. 27, 25 $\text{ὁ βάλλων λίθον εἰς ὕψος ἐπὶ κεφαλὴν αὐτοῦ βάλλει}$ d. i. wirft ihn auf den eignen Kopf. Ueber וְיִגְלֵל אֶתְּךָ ist syntaktisch ebenso zu urtheilen wie 18, 13. v. 28: *Lügnerische Zunge haßt die welche sie zermalmt, und schmeichlerischer Mund gibt den Stoß zum Falle.* LXX Hier. Trg. Syr. fassen יִשְׁנֵא רַבִּי im Sinne von *non amat veritatem*; sie scheinen bei רַבִּי an das aram. רִבְיָא das Reine gedacht zu haben und gewinnen so nichts als einen nichtssagenden platten Ged. Manche jüd. Ausl. glossiren: מוֹכִיחִי , gleichfalls nach dem Aramäischen: $\text{רִבְיָא} = \text{רִבְיָא}$; aber das aram. רִבְיָא bed. nicht Reinigen im Sinne des Zurechtweisens, weshalb Elia Wilna den sich selbst rechtfertigen ($\text{לִזְכוּת אֶת־עַצְמוֹ}$) Wollenden versteht, und diese gewaltsame Herbeiziehung des Aramäischen führt also nicht zum Ziele. Luther, indem er übers.: *Eine falsche Zunge hasset die in strafet*, erkl. wie noch Gesenius *conterentes = castigantes ipsam*; aber יָדָה bed. vorliegendem Sprachgebrauch nach „zermalmt“ (s. Ps. 9, 10), nicht: zermalmend und der Ged. daß der Lügner den hasset der ihn *ad absurdum* führt, läßt sich hören, aber daß er den nicht liebt der ihn zermalmt, versteht sich von selber. Kimchi sieht in רִבְיָא eine Nebenform von רִבְיָא und Meiri, Jona Gerundi in seinem ethischen Werke $\text{שְׁעָרֵי תְשׁוּבָה}$ (Pforten der Buße) u. A. fassen demgemäß רַבִּי im Sinne von פְּקִי (פְּקִי): die Lügenzunge haßt — wie Loewenst. übers. — der Demutsvolle; aber dazu paßt die andere Spruchhälfte nicht, welcher

gemäß לשון שקר Subj. sein und ישנא רכיו irgendwie das von solcher Zunge ausgehende Unheil ausdrücken muß. Ew. conjecturirt: „Die Lügengzunge hasset ihren Herrn (אֲדָרְיוֹ)“, aber das ist kein hebr. Styl, es müßte בְּצָלְיוֹ heißen. Hitz. vertheidigt dieses אֲדָרְיוֹ mit der Bem., daß die Zunge hier personificirt sei; aber personificirt bed. ja die Zunge eben den der sie hat (Ps. 120, 3), und es läßt sich doch nicht von einem Eigner ihres Eigners reden. Böttchers Conj. וְשִׁנְאָה רָכִיו „verwirret ihren Klatsch“ ist vollends eine Curiosität; jene Worte würden, vom Meere gesagt, bed.: es verändert seine Brandung. Ist es denn aber überh. nöthig, den Sinn von 28^a erst zu entdecken? Raschi, Arama u. A. führen דָּרְיוֹ auf דָּרִים = נִדְבָאִים (מְדָרִים) zurück. So wol auch Venet. welcher τοὺς ἐπιτρομπήτους (nicht: ἐπιτρομπιμένους) αὐτῆς übers. CBMich.: *Lingua falsitatis odio habet contritos suos h. e. eos quos falsitate ac mendacio laedit contritosque facit.* Hitz. wirft ein, daß richtiger *conterit perosos sibi* zu sagen war. Und wirklich lag dieses näher, weshalb Fl. bem.: In 28^a ist eine poetische Umstellung der Begriffe (Hypallage) anzunehmen: *homo qui lingua ad calumnias abutitur conterit eos quos odit.* Der Dichter macht ישנא zum Hauptbegriff, weil es ihm weniger darauf ankommt zu sagen, daß die Lügengzunge diejenigen, gegen die sie sich richtet, zermalmt, als darauf daß es Haß ist welcher sich darin bethätigt. Dies zu sagen war keineswegs überflüssig. Es gibt Menschen welche ihre Lust darin finden, Herabsetzendes und Nachtheiliges über den Nächsten ungeprüft nachzuerzählen und skandalsüchtig zu vergrößern, ohne daß sie sich sonderlichen Uebelwollens, persönlicher Feindschaft gegen ihn bewußt sind; dieser Spruch aber sagt daß solches unwahrhaftige Zungengedresch immer Uebertretung des לֹא-תִשְׁנֶא Lev. 19, 17 ist und nicht blos von Mangel an Liebe, sondern von einer Gesinnung ausgeht, welche der gerade Gegensatz der Liebe ist (s. 10, 18). Ew. findet es unpassend, daß 28^a von dem, was Andere von der Lügengzunge zu leiden haben, rede, da doch ,die Sache selbst, das 2. Glied und der ganze Zus. dieser Sprüche fordern daß hier die Zunge als ihrem eignen Herrn Verderben bereitend betrachtet werde.“ Aber auch von dem Verderben, welches die böse Zunge Anderen bereitet, redet so mancher Spruch z. B. 12, 13 vgl. 17, 4 לשון הרע, und auch 28^b besagt nicht daß der glatte Mund (schreib וּפְהַלֵּךְ mit Makkef) Hingestoßenwerden seiner selbst bewirke (was ganz anders ausgedrückt sein müßte, vgl. 14, 32), sondern daß er Hinstoß und Hinfall derer bewirkt, die an seinen Schmeichelreden (הַלְקוֹת Ps. 12, 3. Jes. 30, 10) Gefallen haben und sich dadurch bethören lassen: *os blandiloquum (blanditiis doctum tegens) ad casum impellit, sc. alios* (Fl.).

In der Gruppe 27, 1—6 bilden je zwei Sprüche ein Paar. Das erste Paar richtet sich gegen ungehörliches Rühmen. XXVII, 1: *Rühme dich nicht des morgenden Tages, denn du weißt nicht was ein Tag gebiert.* Das כ von בָּרִים ist wie z. B. 25, 14 das des Rühmensgrundes. Man rühmt sich des morgenden Tages indem man sich dessen rühmt, was man da thun und erleben wird. Dieses Rühmen ist thöricht und

vermessen (Lc. 12, 20), denn die Zukunft ist Gottes, kein Moment der Zukunft steht in unserer Macht, wir wissen nicht was ein Tag, sei es der morgende oder auch der heutige (Jac. 4, 13 *σήμερον ἢ αὐριον*), gebären d. i. (vgl. Zef. 2, 2) aus sich erschließen wird, und können also auch nicht invoraus darüber verfügen. Statt לֹא-יָרֵעַ (mit Kamez bei *Mugrasch*) ist לֹא-יִדְרַע (so z. B. der Cod. aus Jemen) zu schreiben; die Masora weiß nichts von jener Pausalform. Und statt מִדֶּיִלְךָ יוֹם schreibe man מִדֶּיִלְךָ יוֹם mit *Zinnorith*, welches zugleich Makkefdienst versieht. יָרֵעַ vor יוֹם hat wie in יָשַׁב נָא, הִלָּךְ נָא, אָלַךְ חֹשֶׁךְ, auf penult. zurückgegangenen Ton und demzufolge verkürzte ult.; die Masora zählt dieses Wort mit auf unter den מילין מיהרין קמצין (25 Wörtern mit nur Einem Zere). v. 2: *Es rühme dich ein Anderer und nicht dein Mund, ein Fremder und ja nicht deine Lippen*. Das negative לֹא ist mit פִּיךָ wie in غَيْرُ فَيْكَ zu einem Gesamtbegriff verbunden: das was nicht dein eigener Mund ist (Fl.); אֶל-שִׁפְתֶיךָ dagegen ist nicht dem entsprechend wie אֶל-מִוֶּה 12, 28 S. 208 zu fassen, da sich hinter dem prohibitiven אֶל leicht יִהְיֶיךָ ergänzt. פִּי ist eig. der Fremde als fernher Kommener (vgl. أَجْنَبِي) und נִדְרִי der aus unbekanntem Lande Stammende und selber Nichtbekannte (s. zu 26, 24); der Begriff beider Wörter aber schwächt sich von *advena* und *alienigena* (*alienus*) zu *alius* ab. Es gibt zwar in seltenen Fällen ein berechtigtes weil herausgefordertes Rühmen sein selbst (2 Cor. 11, 18), welches schon deshalb weil es wider Willen geschieht streng nach der Wahrheit bemessen sein wird (ebend. 10, 13), aber im Allgem. ist sich selber herauszustreichen unsittlich, weil es eitle Selbstbespiegelung ist; unanständig, weil es Andere in Schatten stellt; unklug, weil es uns nichts nützt, sondern nur schadet, denn *propria laus sordet* und, wie Stobäus sagt, οὐδὲν οὕτως ἀχρονισμα φορτικὸν ὡς ὁ καθ' αὐτοῦ ἔπαινος. Eigenlob stinkt — sagt ein deutsches Sprichwort — Freundes Lob hinkt, fremdes Lob klingt. Das zweite Spruchpaar bezeichnet zwei Arten tobender Leidenschaft als unerträglich. v. 3: *Steines Schwere und Gewicht des Sandes — des Narren Unmut schwerer als beide*. Man übersetze nicht: *Gravis est petra et onerosa arena*, so daß die Subst. zur Verstärkung statt der entsprechenden Adj. stehen (Fl. wie LXX Hier. Syr. Trg.); die zwei Wortpaare stehen wie 4^a in genitivischem Verh. (vgl. dagegen 31, 30) und es ist als ob der D. sagte: Vergewenwärtige dir einmal eines Steines Schwere und das Gewicht des Sandes, und du wirst finden daß eines Narren Unmut, damit verglichen, noch schwerer ist, näml. für den der ihn zu tragen ist, also schwerer nicht für den Narren selbst (Hitz. Zöckl. Dächsel), sondern für Andere, an denen er seinen Aerger ausläßt. Ein jüd. Sprichwort (bei Tendlau No. 901) sagt, daß man den Menschen an seinem Weinglas (כַּס), seinem Geldbeutel (כֵּס) und seinem Aerger (כַּעַס) erkennt, näml. wie er sich in der Aufregung benimmt, und ein anderes, daß man in einen Menschen כַּעַס בְּיוֹם zur Zeit seiner Mis-

laune nicht zu viel hineinreden soll — so ist auch hier כַּסּ zu verstehen: der Narr im Zustande ärgerlicher zorniger Erregtheit ist so sehr seiner selbst nicht mächtig, daß das Schlimmste zu befahren ist, er schmolzt und grollt und tobt ohne sich begütigen zu lassen, sein Beginnen ist unberechenbar, sein Gebaren unleidlich. Der Sand חול¹ veranschaulicht wie seiner Körnerzahl nach das Unzählbare, so seiner Masse nach das Unermeßliche Iob 6, 3. Sir. 22, 13. נַיִל übers. Venet. etymologisch genau mit *acqua*. v. 4: *Grimmes Wütigkeit und Zornes Ueberfluten — und gar vor Eifersucht wer hält da Stand!* Auch hier stehen die zwei Wortpaare 4^a in Annexion; אֶכְזָרִיּוּ (wofür Cod. jaman. falsch (אֶכְזָרִיּוּ) ist Verbindungsform, s. über אֶכְזָרִי S. 96 ob. Man denke sich das blinde schonungslose Wüten äußerster Gereiztheit und Aufgebrachtheit, ein Ueberwallen des Zorns gleich einer Wasserflut, die Alles nieder und mit sich fortreißt — diese Paroxysmen des Unwillens pflegen doch nicht lange zu dauern und es ist möglich ihnen auszuweichen, aber Eifersucht ist eine ebenso kalt berechnende als tobende Leidenschaft, sie durchwühlt das Gemüt unaufhörlich und wenn sie hervorstürmt ist der dem sie gilt unentrinnbar verloren. Mit verallgemeinerter Fassung des Begriffs Fl.: „Anhaltender aus Haß, Neid oder Eifersucht hervorgehender Feindschaft zu widerstehen ist schwerer oder ganz unmöglich, da sie alle Mittel aufbietet, um heimlich und offen dem Feinde zu schaden.“ Aber nach 6, 34 f. vgl. Hohesl. 8, 6 ist insonderheit der Eifer verschmähter, gekränkter, getäuschter Liebe gemeint, namentlich in dem Verhältnis von Mann und Weib. Das dritte Spruchpaar geht von dem geschlechtlichen Liebesverhältnis auf das freundschaftliche über. v. 5: *Besser offene Rüge als verborgene Liebe.* Eingedankiger Zweizeiler; מִנְחָה hat *Munach* und statt des zweiten Metheg *Tarcha* nach *Thorath Emeth* p. 11. Falsch Zöckl. mit Hitz.: besser als Liebe, die aus falscher Schonung hinter dem Berge hält und dem Nächsten da wo sie es sollte seine Fehler verschweigt. Das wäre ja אַהֲבָה מְסֻתָּה, nicht מִנְחָה. Dächsel bem. zwar, um den Text mit dieser Deutung zu vermitteln: Verhehlter Tadel ist verhehlte Liebe; aber er ist vielmehr unterlassene Liebespflicht, Liebe ohne wechselseitige Disciplin ist weichlich, feigherzig und falls sie überh. nicht zu blind ist, um am Freunde das Tadelnswerthe zu bemerken, allzu nachsichtig und im Grunde gewissenlos, aber ‚verhohlene, verborgene Liebe‘ ist das nicht. Der Sinn des Spruches ist ein anderer: es ist besser, von irgendwem, sei er Feind oder Freund, wegen eines begangenen Unrechts freimütig und streng zurechtgewiesen zu werden, als Gegenstand einer Liebe zu sein, welche eine Thatsache der Innerlichkeit sein mag, aber es an Thatbeweisen ihrer selbst nach außen hin fehlen läßt. Es gibt Menschen, welche uns fort und fort die Innigkeit und Treue ihrer Freundschaft versichern,

1) Der Sand hat den Namen v. חוּל (חַיִל) חַל sich drehen, winden insbes.

Sandwindungen bilden, wov. الحَائِل die Flugsandgegend, s. Wetzstein Nordarabien S. 56 Anm. 2.

aber wenn es gilt, ihre Liebe selbstverleugnend und hingebend zu betätigen, einem Gießbache gleichen, welcher versiegt ist da wo man von ihm getränkt zu werden erwartet (Iob 6, 15). Solche 'heimliche' oder da es nicht נִסְתָּרָה, sondern מְסֻתָּרָה heißt: auf die Innerlichkeit beschränkte Liebe ist wie ein Feuer, welches wenn es auch insgeheim brennt doch weder leuchtet noch wärmt, und vor einem solchen Freunde hat irgendwer, der uns frank und frei die Wahrheit sagt, bei weitem den Vorzug, denn wenn er uns auch wehe thut so nützt er uns doch, während jener uns täuscht indem er uns gerade da im Stiche läßt, wo es gilt, nicht bloß mit Worten und mit der Zunge, sondern mit der That und mit der Wahrheit zu lieben (1 Joh. 3, 18). Richtig Fl. *Praestat correptio aperta amicitiae tectae i. e. nulla re probatae*. v. 6: *Treugemeint sind des Liebenden Schläge, und überhäuft des Hassers Küsse*. Der Gegens. zu נֶאֱמָנִים treu d. i. ehrlich und gut (mit Uebertragung des Charakters der Person auf ihre Bethätigung) wäre *fraudulenta* (Hier.) oder נֶחֱפָזָה d. i. falsch (Ralbag); Ew. sucht diesen Begriff von עָרַר = عَرَّ straucheln, fehltreten¹, Hitz. von עָרַר = غَدَرَ wov. *perfidus* aus zu gewinnen; aber 1) liegt die Vergleichung nicht

nahe, da gewöhnlich arabisches غَدَرَ hebräischem עָרַר und arabisches نֶחֱפָזָה hebräischem נֶחֱפָזָה entspricht; 2) hat das hebr. עָרַר schon 3 Bedd., und es ist nicht rathsam, es mit noch einer eigens für u. St. angenommenen, sonst aber spurlosen Bed. zu belasten. Die 3 Bedd. sind folgende: 1) rauchen, aram. עָרַר, wov. עָרַר Duft Ez. 8, 11., wonach Venet. mit Kimchi's und Parchons Lex. übers.: des Hassers Küsse *συνωμίχλωνται* d. h. sind nebeldick; 2) opfern, verehren, arab. عَرَّ (worüber Gen.

S. 381 neuer Aufschluß gegeben ist), wonach Aq. *ἐκτινά* (wie wahrsch. auch mit Grabe für *ἐκνούσια* der LXX zu lesen ist) und dem Nl. angemessener, aber überkünstlich Arama: *erfleht* = *erzwungen*. 3) häufen, wov. *Hl.* הִעָרַר Ez. 35, 13 vgl. Jer. 33, 6., wonach Raschi Meîri Ges. Fl. Brth. u. die Meisten erkl., verw. mit עָרַר, dessen aramäische Form עָרַר

ist, denn עָרַר (vgl. *כֶּתֶר*) ist eig. ein Haufe von Besitzstücken oder Schätzen.² Diese 3. Bed. gibt zu den Küssen des Hassers ein naturgemäßes Eigenschaftswort: sie sind überreichlich, um den Haß desto dichter zu verschleiern, wie das Küssen, mittelst dessen Judas den Herrn verräth, nicht bloß ein *φιλεῖν*, sondern *καταφιλεῖν* heißt Mt. 26, 49. Der Gegens. ist also dieser, daß die Schläge eines wirklich Liebenden, obgleich sie in unser Fleisch reißen (פָּצַע v. פָּצַע spalten, aufreißen), dennoch treugemeint sind (vgl. Ps. 141, 5), wogegen der Hasser den dem er alles Böse wünscht mit Küssen überschüttet. Auch so bildet יִנְדָּרָה einen mittelbaren Gegens. zu נֶאֱמָנִים, indem sich damit die tendentiöse Katzenfreundlichkeit von selbst zusammendenkt.

1) So auch Schult. in den *Animadversiones*, welcher später von עָרַר *nidor* aus die Bed. *nidrosa* und von da aus *virulenta* erfantasirte.

2) s. über diese Wortsippe Schlottmann in DMZ XXIV, 665. 668.

Auch in v. 7—10 ist theils äußere theils innere Verflechtung ersichtlich. Voran zwei Sprüche, in deren jedem sich ein mit א anlautendes Wort wiederholt. v. 7: *Eine satte Seele zertritt Honigseim, und eine hungrige Seele — alles Bittere ist (ihr) süß.* Es ist unnöthig זֶהוּ בָּבוּז zu lesen (Hitz.); זֶהוּ בָּבוּז ist dessen stärkere Potenz, „mit Füßen treten“ ist der äußerste Grad schnöder Verachtung. Darüber daß Sattheit und Hunger der נַפֶּשׁ zugeeignet wird, s. zu 10, 3. In 7^b fehlt das auf den *nomin. absol.* zurückbezügliche Fürwort הֵן (der راجع nach

arab. Kunstsprache) wie z. B. 28, 7., nicht aber 13, 18. „Hunger ist der beste Koch“ — sagt das deutsche Sprichwort; der hebr. Spruch ist so geformt, daß er sich leicht auf das geistliche Gebiet überträgt. Wen Gott mit Gütern reichlich gesättigt, hüte sich vor Undank gegen den Geber und Geringschätzung des Empfangenen, und sind es geistliche Güter, so hüte er sich vor der Selbstgefälligkeit und Selbstzufriedenheit, welche in Wahrheit die widerwärtigste Armseligkeit ist Apok. 3, 17.; denn das Leben aus Gott ist ein unaufhörliches Hungern und Dürsten. Es gibt in weltlichen Dingen eine auch am Angenehmsten Ekel empfindende und selber Ekel erweckende Blasirtheit, und in geistlichen Dingen eine Uebersättigung, welche von Leben zu strotzen meint, aber nichts als Erstorbenheit des Lebens, als Umschlag des Lebens in den Tod ist. v. 8: *Wie ein Vogel der entfliehet seinem Neste, so ein Mann der entfliehet seinem Wohnort.* Es ist nicht ein Ausfliegen gemeint, von welchem in jedem Augenblick ein Umlenken möglich ist, sondern ein unfreiwilliges Flüchtigwerden (LXX 8^b ὅταν ἀποξενωθῇ , Venet. $\text{πλανούμενον} \dots \text{πλανούμενος}$), denn נִדָּר בֵּיתוֹ Jes. 16, 2 vgl. Jer. 4, 25 sind verscheuchte Vögel und נִדָּר 21, 15 f. heißt der Flüchtling, vgl. נִדָּר Gen. 4, 14 und oben 26, 2 wo נִדָּר zielloses Schweifen bedeutete. Anders Fl.: „Warnung vor unnöthigem Herumstreifen auf Reisen und Wanderungen fern von der Heimat: so wie ein Vogel, fern von seinem Neste, leicht verwundet, gefangen, gerupft oder getödtet wird, so kommt man auch auf solchen Streifzügen leicht in Schaden und Noth. Man denke an das Reisen im Orient — die Araber sagen im Sprichworte: السفر

قطعة من الحميم „Reisen ist ein Stück Höllenpein.“ Aber נִדָּר will hier nicht im Sinne eines *libere vagari* verstanden sein. Richtig CBMich.: *qui vagatur extorris et exul a loco suo sc. natali vel habitationis ordinariae.* Der Spruch empfiehlt allerdings mittelbar die Vaterlandsliebe d. i. die Liebe „zu dem Lande, in welchem unser Vater seinen Wohnsitz hat, auf welchem unser väterliches Haus steht, in welchem wir die für das ganze Leben so bedeutungsvollen Jahre unserer Kindheit verlebt, aus welchem wir unsere leibliche und geistige Lebensnahrung gesogen haben und in welchem wir daher gleichsam Bein von unseren Beinen und Fleisch von unserem Fleisch erkennen.“¹ Aber zunächst sagt er, daß in der Fremde sich aufhalten müssen ein Unglück

1) So Gustav Baur in dem Art. Vaterlandsliebe in Schmidts pädagogischer Encyklopädie.

ist, weil der Mensch sich doch nirgends woler fühlt als in der Heimat, wie der Vogel in seinem Neste. Wir sagen: Heimat — dieses schöne Wort eignet der deutschen Sprache, welche auch den sinnvollen Begriff des Heimwehs (Heimsucht) geprägt hat; die hebräische muß sich für Heimat mit מקומי und für Vaterland mit ארצי oder ארמתי behelfen. Mit dem deutschen ‚Elend‘ aber (= Ellend, ahd. *elilenti* andersländisch, fremdländisch) trifft das hebr. שְׁבוּיָהּ zus.¹ Die zwei folg. Sprüche haben das Stichwort רֵיךְ gemein und handeln vom Werthe der Freundschaft. v. 9: *Oel und Räucherwerk erfreut das Herz, und süße Freundesrede aus rathfertiger Seele.* Ueber die Beräucherung mit trockenen, Besprengung mit flüssigen Aromen als Ehrenbezeugung gegen Gäste und als Steigerungsmittel freudiger festlicher Stimmung s. zu 7, 16 f. 21, 17. Das Präd. יִשְׂמַח faßt Räucherwerk und Oel als gleichsam zwei Seiten einer und derselben Sache zus.; LXX schiebt aus Ps. 104, 15 auch noch den Wein dazwischen. Und יִמְחַק רֵיחַ liest sie als Ein Wort יִמְחַקְרֵיחַ zus.: καταρρόγηνται δὲ ὑπὸ συμπτομάτων ψυχῇ, was Hitz. als ursprünglich ansieht, indem er מַצִּיחַ nach Ps. 13, 3 verstehend übers.: „aber zerrissen wird von Sorgen die Seele“. Aber warum מחקריח, dieses beispiellose *Hithpa.*, für יִמְחַקְרֵיחַ? Und nun gar mit מן im Sinne von ὑπὸ verbunden! Und was gewinnt man durch diese alexandrinische Weisheit — einen Gegens. zu 9^a, welcher der Schlußfolgerung vom grim-migen Löwen auf das neue Leben würdig ist. Weit besser zu 9^a paßt Döderleins „aber eines Freundes Süßigkeit geht über Duftholz“. Aber obschon dieses Duftgehölz sich in Gesenius' Lex. von einer Ausgabe in die andere wie unwidersprechlich fortpflanzt, so muß es doch ausgejätet werden; denn עֵצָה bed. Gehölz als Inbegriff von Bäumen, aromatische Hölzer mußten עֵצִים heißen und wenn der D. es nicht geflissentlich auf Zweideutigkeit abgesehen hatte, mußte er עֵצִי בָשָׂם schreiben, da נֶפֶשׁ außer נֶפֶשׁ בָּהִי Jes. 3, 20 (Duftbehälter), wo es unzweideutig ist, nirgends Duft bed. Wenn wir עֵצָה und נֶפֶשׁ nebeneinander lesen, so besteht die Vorannahme, daß dieses wie Ps. 13, 3 die Seele und jenes den Rath (v. רָצִי) bezeichne. Aber worauf bez. sich das Suff. von רֵיחַ? Fast möchte man als ursprünglichen Wortlaut vermuten: נֶפֶשׁ מַצִּיחַ רֵיחַ und Süßigkeit der Seele (d. i. süßer Geschmack für sie, vgl. v. 7. 16, 24) entsteht von ihres Freundes Rath, wonach Hier. übers. *et bonis amici consiliis anima dulcoratur*; bei dieser Umstellung ließe sich רֵיחַ auf נֶפֶשׁ zurückbeziehen, denn wenn נֶפֶשׁ die Person oder das lebende Wesen bez., kann es *ad sensum* als Masc. construiert werden z. B. Num. 31, 28. Aber die Worte können bleiben wie sie überliefert sind. Möglich daß רֵיחַ, indem das Suff. für die Vorstellung zurücktritt, gleichen Sinnes mit רֵיחַ (Jemandes Freund = der Freund) ist (Böttch. verweist auf Iob 12, 4), so wie רֵיחַ geradezu die Gesamtheit, רֵיחַ die Hälfte, רֵיחַ die rechte Zeit bezeichnet. Dies anerkennend erkl. Cocc. Umbr. Stier Zöckl.: Süßigkeit d. i. süßer Zuspruch (מִתְּחַק im Sinne von שִׂפְתֵי 16, 21) des

1) s. über *elend* den Excurs R. v. Raumers in meinem größeren Psalmen-Comm. 2, 191 f.

Freundes ist besser als eigener Rath, als sich selbst helfen wollende und lediglich auf ihre eignen Mittel vertrauende Klugheit; so auch schon Raschi: טוב ממה שנפשי יוצאתי (besser als was die eigne Seele ihm räth). Aber 1) kann נפש ohne Suff. nicht die eigne Person im Gegens. zu andern bed. und 2) gibt dies keine rechte Antithese zu 9^a. So wird also נא nicht den Vorzug, sondern die Herkunft ausdrücken. Hienach erkl. z. B. Ew.: Süßigkeit des Freundes den man hat kommt aus Seelenrath d. i. solchem Rath der aus tiefer voller Seele geschöpft ist. Aber dafür daß נפש so gemeint sein könne ist durchaus kein Beweis aus dem Sprachgebrauch zu erbringen; נפש bed. nach Analogie von נפש 19, 2 die Rathfertigkeit (8, 14. Iob 12, 13) der Seele d. i. ihre Fähigkeit zu rathen. Demnach erkl. wir, mit Brth. ישר לב als gemeinsames Präd. für 9^a und 9^b fassend: Salbe und Räucherwerk erfreut das Herz, und (Syr. Trg. gut: ebenso) süßer Zuspruch des Freundes aus rathfertiger Seele — auch dieser und dieser mehr als jene Wolgerüche. Der Spruch ist ähnlich geformt wie 26, 9. 14. Bei dieser Erkl. läßt sich רעך recht wol auf לב zurückbeziehen: und (mehr noch als das) seines Freundes süßer Zuspruch. Nicht aber so daß רעך s. v. a. רצ הלב, denn so sagt man nicht, sondern die Construction ist wie wenn wir im Deutschen sagen: Nichts thut einem Herzen woler als wenn sein Freund es mitfühlend tröstet oder: Zage nicht, tiefbetrübtes Herz! Dein Freund lebt und wird dir bald sich zeigen — das ‚Herz‘ bezeichnet in solchen Fällen nicht einen Bestandtheil der Person, sondern synekdochisch diese selber. Ein anderer Lobspruch des Freundes, aus drei Zeilen bestehend v. 10: *Deinen Freund und deines Vaters Freund laß nicht fahren, und in deines Bruders Haus gehe nicht am Tage deines Misgeschicks — besser ein naher Nachbar als ein ferner Bruder*. Irrigerweise hat רעך in unseren Ausgg. das Pasek-Zeichen hinter sich, so daß der Accent *Asla legarmeh* ist; das Pasek ist nach dem Vorgange älterer Ausgg. mit Norzi zu löschen, so daß nur verbindendes *Asla* übrig bleibt; „dein und deines Vaters Freund“ heißt der Familienfreund, der gleichsam wie ein Familienerbstück von Vater auf Sohn übergeht. Einen solchen altbewährten Freund soll man ja nicht aufgeben. Das zweite ורעה wandelt das Keri in ורע, aber auch ורעה (welches nach der Masora in *st. constr.* sein ֿ behält Ew. §. 211^e) ist zulässig, denn eine Steigerungsform (Hitz.) ist dieses ורעה nicht, sondern die vollere Form des verkürzten ורע v. רעה.

עֵי in Obacht nehmen, pflegen, weiden — eine infinitivische Bildung (= רעך) wie das gleichbed. רע, eine participiale. Einen solchen erprob-

ten Freund soll man ja nicht aufgeben, und man soll zu ihm, nicht in des leiblichen Bruders Haus gehen in schwerer Trübsalszeit (s. über יריר S. 58 Z. 14 und vgl. Ob. v. 13) — es ist dabei vorausgesetzt, daß es, wie 18, 24 sagt, einen Grad der Freundschaft (vgl. 17, 17) gibt, welcher sie in Ansehung der Anhänglichkeit noch über das geschwisterliche Verhältnis stellt, und es ist wahr: Blutsverwandtschaft, an sich betrachtet, steht als Liebesverhältnis auf natürlichem Grund unter der Freundschaft,

welche ein Liebesverhältnis auf sittlichem Grunde. Aber schließt denn Blutsverwandtschaft die Seelenverwandtschaft aus, kann nicht mein Bruder zugleich mein Herzensfreund sein und ist die Freundschaft nicht eine um so festere, wenn sie ihre Wurzeln im Geiste und im Naturboden zugleich hat? — Der Spruchdichter scheint dies sich selber gesagt zu haben, denn in 10^c, wahrsch. einem Volksspruchwort (vgl. „Besser Nachbar an der Wand als Bruder über Land“), gibt er seinem Rathe eine Begründung und zugleich Beschränkung, welche dessen Schroffheit mildert. Dächsel legt aber (wie Schult.) in קרוב und רחוק hinein was die Worte nicht bed., indem er sie von innerlichem Nahe- und Fernestehen deutet, und Zöckl. liest zwischen den Zeilen, indem er bem., ein ‚naher Nachbar‘ heiße ein solcher der sich nahe zu dem Bedrängten hält, um ihm Rath und Hülfe zu spenden, und ein ‚ferner Bruder‘ ein solcher, der wegen seiner lieblosen Gesinnung fern von dem Bedrängten weilet. Der Sachverhalt ist einfacher. Wenn man einen bewährten Freund in nachbarlicher Nähe hat, so soll man zur Zeit der Noth, wo man des Trostes und der Hülfe bedarf, diesen Hausfreund angehen und nicht erst das Haus des weit weg von uns wohnenden Bruders aufsuchen; denn jener leistet uns sicher, was uns dieser vielleicht, vielleicht aber auch nicht leistet.

Mit dem Dreizeiler v. 10 hat v. 11 die Form der Anrede gemein: *Werde weise, mein Sohn, und erfreue mein Herz, damit ich Bescheid geben könne meinem Lästler.* Besser als *Sey weise* (Lth.) übers. man ‚Werde weise‘ (LXX σοφὸς γίνου), denn der Angeredete könnte schon gewitzigt sein, ist es zur Zeit aber noch nicht, so daß sein Vater tiefverletzende Worte wie ארור שזה ילד ארור שזה גדל (vermaledeit sei der diesen gezeugt, der diesen erzogen) zu hören bekommt (Malbim). Der Cohortativ-Satz 11^b (vgl. Ps. 119, 42) hat den Werth eines Absichtssatzes (Ges. §. 128, 1): *ut habeam quod iis qui me conviciantur regere possim.* In der älteren Spruchlese wiederholt sich die Anrede בְּנִי häufig; in der hizkianischen kommt sie außer hier nicht weiter vor. An הכם scheint sich עירם v. 12 anzulehnen: *Der Kluge sieht das Unglück, verbirgt sich; Einfältige gehen vorüber, leiden Schaden* = 22, 3 wo וּפְתָיִים für פְּתָאִים, וְנִסְתָּר für נִסְתָּר und וְנִסְתָּר für נִסְתָּר; die drei Asyndeta machen den Spruch ungefügt, als ob er seine sieben Worte dem Hörer einzeln zuzählte. Ewald §. 349^a nennt es „Steinschrift“. Die gepaarten Perf. mit und noch mehr ohne ו drücken das zeitlich Zusammenfallende aus.¹ Mit עירם alliterirt ערב v. 13: *Nimm ihm das Kleid,*

1) Das zweite *Munach* ist sowol 22, 3 als hier nach der Regel Accentuations-system XVIII, 4 Transformation des *Dechi* und behauptet dessen Interpunktionswerth; das *Legarmeh* von עירום ist aber ein kleinerer Trenner als *Dechi*, so daß also die Accentfolge andeutet, daß עירום ראה רעה sich zu ונסתר wie ein hypothetischer Vordersatz verhält: Wenn der Kluge das Unglück sieht, so birgt er sich davor. Dieses syntaktische Verhältnis ist nun zwar 22, 3 statthaft, nicht aber 27,

12. Hier wenigstens wäre עירום besser mit *Rebia* interpungirt, welchem das folg. *Dechi* sich unterordnen würde: Der Kluge sieht das Böse, birgt sich oder auch: Klug ist, wer das Böse sieht, sich birgt. Denn bei zwei Trennungen vor *Athnach*

denn er hat für einen Andern gebürgt, und fremder Sache halber pfände ihn = 20, 16., s. dort über die Varianten. נִכְרִיתָ fassen wir neutrisch (LXX τὰ ἀλλότρια, Hier. *pro alienis*), obschon allerdings auch der Fall vorkommt, daß sich einer für ein fremdes Weib (Aq. Theod. περὶ ξένης) verbürgt, die ihn durch ihre Reize und Schmeichelreden für sich eingenommen und nachdem er für die Schulden die sie gemacht gutgesagt ihn im Stiche läßt, um ihre so theure Gunst einem Andern zuzuwenden. Der folg. Spruch schließt sich über die drei unmittelbar vorausgegangenen hinweg an v. 9. 10 an. Er richtet sich gegen kriecherisches geräuschvolles Complimentiren v. 14: *Wer seinen Nächsten beglückwünscht mit lauter Stimme am Morgen früh aufgestanden — als Vernünftigung wirds ihm angerechnet*. Die erste Zeile ist absichtlich recht schleppend, um das Empressement des Complimentenschneiders zu malen: er ruft dem Andern seinen Segenswunsch mit lauter Stimme zu, um den Eindruck tiefer Ehrerbietung, tiefgefühlter Dankbarkeit zu machen, im Grunde aber um sich dadurch in Gunst zu setzen und zu weiteren Gunstbezeugungen zu empfehlen; er legt es darauf an, ihm schon am Morgen früh aufgestanden (הַשְׁכֵּרִים adverbialer *inf. abs.* mit Lesemutter wie z. B. Jer. 44, 4 vgl. 25, 4) zu begegnen, um seine *captatio benevolentiae* so bald als möglich und sicher anzubringen — aber dieses Beglückwünschen, dessen affectirter Eifer das Zeichen einer eigennützig berechnenden Bedientenseele ist, wird ihm als תְּלִילָה angerechnet, näml. vor Gott und jedem Menschenkenner, auch dem in so aufsehnmachender, lästiger und dadurch daß man die Absicht merkt verstimmender Weise Becomplimentirten selber. Andere verstehen den Spruch nach der Vorschrift *Berachoth* 14^a daß man Niemanden grüßen soll, ehe man sein Morgengebet verrichtet, weil die Ehre vor allem Gotte gebührt (Weish. 16, 28), und noch anders *Erachin* 16^a wonach ein solcher gemeint ist, welcher als Gast eines freigebigen Herrn geladen war und reich bewirthet worden ist und ihn nun auf der Straße segnet d. i. wegen seines Edelmut's rühmt — solches Segnen ist ein Fluch für den dem es gilt, weil dieses Ausposaunen ihm eine Menge Zudringlicher auf den Hals hetzt. Aber offenbar legt die Umständlichkeit des בְּקוֹל גָּדוֹל בְּבִקְרֵי הַשְׁכֵּרִים den Hauptnachdruck auf den Servilismus, und man erinnert sich dabei an die vor der Thür ihrer Patrone lagernden Clienten, jene *clientes matutini*, deren jeder der erste in der *salutatio* des vornehmen reichen Gönners sein möchte.

Der folg. Spruch geht vom Complimentarius auf eins seiner Gegenstücke, das keiße Weib, über v. 15: *Eine anhaltende Traufe am Regenwettertage und ein zänkisch Weib gleichen einander*. So haben wir bereits S. 9 übers., wo wir, die mannigfachen Formen des parabolischen Spruches behandelnd, mit dieser mindest poetischen begannen, zugleich aber bemerkten, daß v. 15 und 16 als Vierzeiler zusammen-

erhält die erste, je nachdem sie kleiner oder größer als die zweite ist, entweder *Legarmeh* (z. B. Ps. 1, 5. 86, 12. 88, 14. 109, 14) oder *Rebia* (12, 2. Ps. 25, 2. 69, 9. 146, 5).

gehören, was allerdings vorliegendem Texte nach der Fall ist. In v. 15 ist 19, 13^b distichisch erweitert und verselbständigt. Ueber טורר דלק s. die dortige Erklärung. Das N. סגריר, welches der Syr. mit ܣܓܪܝܐ übers., der Targumist aber beibehält, weil es dem nachbiblischen Hebräisch (*Bereschith rabba* c. 1) und jüdischen Aramäisch geläufig geblieben ist, bed. heftiges Regenwetter, nach den jüd. Ausl. weil da die Leute im Verschlusse ihrer Häuser bleiben (שנסגרים בני אדם בבתיהם), richtiger wol von der Geschlossenheit d. i. Ununterbrochenheit und Dichtigkeit (vgl. arab. *insagara* in stetiger Reihe dicht hinter einander gehen), in welcher der Regen herabströmt. Ueber מרונים *Kerî* מרונים s. S. 112; die genit. Verbindung אשת מרונים hatten wir schon 21, 9. Fraglich ist die Form נשחרה. Wäre mit Loewenst. u. A. נשחרה als *Milra* zu betonen, so hätten wir ein *Nithkatal* vor uns wie Num. 1, 47 u. ö. ein *Hothkatal* — eine Passivform des *Kal*, deren Existenz aber nicht ausreichend gesichert ist. Eher ließe sich נשחרה als entdagessirtes und verlängertes נשחרה (*Nithpa*. wie Dt. 21, 8. Ez. 23, 48) ansehen; dahin zielt die Schreibung נשחרה im Cod. jaman. Aber besser bezeugt z. B. durch Cod. 1294 ist נשחרה als *Milel*. Kimchi, *Michlol* 131^a (vgl. Ew. §. 132^c), hält das für eine entdagessirte Mischform aus *Ni*. und *Hithpa*., wobei die Penultima-Betonung unerklärt bleibt. Brth. sieht es als Voluntativ an: laßt uns vergleichen (wie נשחרה Jes. 41, 23), aber zu diesem Sinne paßt, wie er sich selbst sagt, die Reflexivform nicht. Die rechte Erklärung hat Hitz. (vgl. Olsh. §. 275 und Böttch. §. 1072, der aber die Form auf Gerathewol als Ephraimitismus registrirt): נשחרה ist transponirte *Nifal*-Form für נשחרה, indem נשחרה, um das haltlose schwache *wě* zu beseitigen, in נשחרה überging. So ist nun auch das Genus in Ordnung; die *Milra*-Form wäre syntaktisch falsches Masc. „Das den Subjekten folgende Finitum richtet sich nach Geschlecht und Zahl des nächsten vor ihm wie 2 S. 3, 22. 20, 20. Ps. 55, 6. Iob 19, 15“ (Hitz.). Mit v. 15 steht nun weiter v. 16 in Zus., indem vom keißischen Weibe gesagt wird: *Wer immer ihr Einhalt thut, thut Winde Einhalt, und Oel begegnet seiner Rechten*. Die Verbindung des Plural-Subj. צפניה = *quicumque eam cohibet* mit Singular-Präd. ist unanfechtbar (s. 3, 18 und 28, 16 *Chethib*), aber kann צפן von der Bed. des Aufbewarens und Hinterlegens aus auch die Bed. des in Gewarsam thuenden Verwarens, des hemmenden und wehrenden Ein- und Absperrens gewinnen? — für diese Bed. standen ja קצר und קצר (vgl. קצר 30, 4) zur Verfügung. In 16^b liegt es näher, in ימיני das Obj. des Satzes zu sehen (Oel begegnet seiner Rechten), als das Subj. (Oele begegnet seine Rechte), denn das Geschlecht von ימין richtet sich nach יר (z. B. Ex. 15, 6^b vgl. 6^a wo נאדרה geschlechtlich indifferent ist): es ist Femin., wogegen שפן gemeinhin (vgl. Hohesl. 1, 3) Masc. ist. Dazu daß man ימיני als adverbialen Acc. ansehe (Oele begegnet er mit seiner Rechten) oder mit Hitz. als zweites Subj. (Oele begegnet er, seine Rechte), ist kein Grund vorhanden; Letzteres ist bei der vorliegenden Wortstellung nicht einmal möglich. Wir setzen voraus daß יקרא wie Gen. 49, 1 s. v. a. יקרה (Ew. §. 116^c), denn die Erklärung *oleum dexterae ejus praeconem agit* (Cocc. Schult.) erklärt nicht, sondern verdunkelt,

und *oleum dexterâ suâ legit i. e. colligit* (Fl.) statuiert einen unerweislichen Wortgebrauch. Wie man *קָרָה occurrit tibi* Num. 25, 18 von Person zu Person sagen kann, so auch *יִקְרָא (יִקְרֶה)* von einer dem Menschen oder einem Gliede des Menschen begegnenden Sache, und vergleicht man *לִקְרָא* und *קָרִי*, so ermöglicht sich für 16^b der Sinn: Oel tritt seiner Rechten entgegen, unfassbar ist das zänkische Weib wie Oel, welches gegen das Fassen sich sträubt, indem es immer wieder der Hand entgleitet. So auch Lth.: *Vnd wil das Ole mit der Hand fassen*, als ob es *יִקְמָץ* hieße. In der That war dieses Wort zum Ausdruck der Unfassbarkeit geeigneter als das immerhin farblose und sonderbare *יִקְרָא*, welches obendrein so zweideutig ist, daß keiner der alten Uebersetzer an ein anderes *קָרָא* als an das ‚rufen‘ und ‚nennen‘ bedeutende gedacht hat. Auch die jüd. Ausl. haften an diesem nächstliegenden *קָרָא* und fassen übrigens wie Syr. Trg. Aq. Symm. Hier. Venet. *שָׁמֶן יְמִינִי* der Accentuation gemäß als genitivisch verbunden z. B. Raschi: Oel seiner Rechten ruft er herbei, näml. als Reinigungsmittel vom Aussatz Lev. 8, 14., und AE: selbst wenn er das Oel seiner Rechten herbeiruft d. i. sie mit dem köstlichsten Salböl zum Stillesein bewegen wollte. Viell. war v. 16 urspr. ein selbständiger Spruch, welcher lautete:

צפני הון צפן רוח
ושמן ימני יקרא

Wer Reichtum aufspeichert, speichert Wind auf
Und das Fett seiner Rechten nennt er ihn,

d. h. er sieht in ihm das was seine Rechte feist und stark macht (*שָׁמֶן*) wie Ps. 109, 24 *opp.* Sach. 11, 17., vgl. *בְּמִשְׁמָרִי* Jes. 10, 16 und über *Ἑσμούν*, den phöniz. Gott der Gesundheit, zu Jes. 59, 10) und doch ist es nur Wind d. i. Nichtiges und Vergängliches was er aufgespeichert (*צָפֶן* wie 13, 22 und in *מִצְפְּנִי* Ob. v. 6). *רוּחַ* wäre ganz so gebraucht wie es häufig im Spruchbuch vorkommt z. B. 11, 4 und der ganze Spruch würde in anderer Bildrede Gleiches wie 18, 11 besagen. Auf Wortwahl und Ausdruck mag es nicht ohne Einfluß gewesen sein, daß dem Dichter *צָפֶן יְמִין* (רוּחַ) 25, 23 und als Gegens. dazu in der Windrose *יְמִין* (Süden) vorschwebte.

Der folg. Spruch sagt was der Verkehr der Menschen mit Menschen zu leisten hat v. 17: *Eisen werde durch Eisen geschliffen, und ein Mensch schleife des Andern Auftreten.* Wenn die Massora *יָחַד* liest — bem. Ew. — so will sie das Wort für ‚zugleich‘ fassen, und der weitere Sinn des Spruches muß sich dann danach bestimmen. Demgemäß übers. er: „Eisen mit Eisen zusammen! und einer zusammen mit des andern Gesicht!“ Aber dann fehlte hinter dem zweiten *יָחַד* die Präp. *ב* oder *עִם* — denn *יָחַד* ist trotz Ew. §. 217^b nie Präpos. — und das ‚Gesicht‘ 17^b wäre ein störendes Zuviel. Schon Hitz. entgegnet das, ohne aber zu Ehren der überlieferten Textpunctuation anzunehmen, daß ihr eine solche Sprachvergewaltigung und Gedankenverdunkelung gar nicht zuzutrauen ist. Es gibt viererlei *יָחַד*: 1) das Adv. *יָחַד*: vereint, eig. (accusativisch gedacht) Vereinigung; 2) *יָחַד* Ps. 86, 11., Imper. des *פִּי*: *יָחַד*:

einige! 3) יָרַח Iob 3, 6., Jussiv des *Kal* v. יָרַח *gaudeat* und 4) wie Kimchi im *Michlol* 126^a ausführlich dargethan: יָרַח Jussiv des *Kal*, v. יָרַח (= יָרַח) *acuere* n. d. F. יָרַח Mi. 4, 11. יָרַח Gen. 32, 8 u. ö., in p. יָרַח n. d. F. יָרַח Iob 23, 9. יָרַח 2 K. 1, 2 (= יָרַח 2 Chr. 16, 12). Wenn man יָרַח neben יָרַח sieht, so ist von vornherein anzunehmen, daß in יָרַח der Begriff des Schärfens liege; im Arab. heißt das Eisen geradezu حديد = יָרַח das Geschärfte, Scharfe und ein landläufiges Sprichwort

sagt: الحديد بالحديد يفلمح *ferrum ferro diffinditur* (s. Freytag

unter فلمح). Aber ist die überlieferte Textpunctuation, so verstanden,

aufrecht zu halten? Sie ließe sich leicht sinngemäß abändern, nicht so daß man mit Böttch. יָרַח und יָרַח, das *fut. Kal* v. יָרַח, liest: „Eisen schärft sich an Eisen, und ein Mann schärft sich gegenüber seinem Nächsten — denn יָרַח nach einem activ zu verstehenden Verbum hat als Obj. zu gelten — sondern indem יָרַח in יָרַח (*fut. Ho.* v. יָרַח) und יָרַח in יָרַח oder יָרַח (*fut. Hi.* v. יָרַח n. d. F. יָרַח *incipiam* Dt. 2, 25 oder יָרַח *profanabo* Ez. 39, 7. Num. 30, 3) verwandelt wird. Die passive Wendung des Begriffs 17^a und die active 17^b treten so deutlicher hervor, und die unbequemen Jussivformen werden entfernt: *ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui* (Hier. Trg. Venet.). Aber das ist nicht nöthig. Wie יָרַח ebensowol *fut. des Hi.* (er brachte hinauf) als des *Kal* (er ging hinauf) sein kann, so läßt sich יָרַח als *fut. Kal* und יָרַח als *fut. Hi.* fassen. Fl. zieht es vor, auch יָרַח als *Hi.* zu fassen: *aciem exhibet* wie יָרַח *divitias acquirit* u. dgl.; aber der Jussiv ist dieser Annahme eines intransitiven (innerlich transitiven) *Hi.* nicht günstig. Freilich läßt sich sagen, die zwei Jussive seien nach poetischer Lizenz im Werthe von Indicativen gebraucht (vgl. S. 206 Z. 18), aber die Wiederholung spricht dagegen. Wir erkl. also: Eisen werde gewetzt (dieses treffende Wort hat Lth.) durch Eisen (ב des Mittels, nicht des Obj., welches sich nach S. 333 eher 17^b erwarten ließe), und ein Mensch wetze ב die Erscheinung, das Verhalten, die Art und Weise des Benehmens seines Nächsten. Der Spruch fordert, daß der Verkehr der Menschen mit Menschen sittigend, witzigend, charakterbildend wirke, daß Einer dem Andern zu ‚Schliff‘ und ‚Politur‘ ver helfe, seine Schroffenheiten abschleife, sein Eckichtes runde, wie man sich des Eisens zu bedienen hat, wenn man Eisen scharf und blank machen will. Die jussive Form ist rednerische Einkleidung der Aussage dessen was geschieht, aber auch zu geschehen hat. Geschieht es bewußter Weise, so wird es um so eher im Geiste der Liebe geschehen. Die folg. drei Sprüche sind mit v. 17 durch Aehnlichkeiten der Formung verbunden. v. 18: *Wer des Feigenbaums wartet wird dessen Frucht genießen, und wer auf seinen Herrn Acht hat, gelangt zu Ehren.* Das 1. Glied ist wie in v. 17 nur Veranschaulichungsmittel für das 2.: wie treue Baumhut Frucht zum Lohn hat, so treue Herrnhut Ehre; נָצַר ist wie Jes. 27, 3., שָׁמַר wie Hos. 4, 10 u. ö. (vgl. שָׁמַר שְׁמֶרֶת ה') gebraucht — der Spruch gilt von jederlei Herrn bis hinauf zu dem Herrn der Herren. Der Feigenbaum

bot sich, wie Heidenh. bemerkt, als passendes Bild dar, weil er im Verlauf mehrjähriger Pflege dreierlei Früchte bringt, welche die Mischnasprache als *פגיון* unreife, *בירל* halbreife und *צמל* vollreife unterscheidet. Der Frucht entspricht in 17^b die Ehre, welche der treue aufmerksame Diener erlangt, zunächst seitens seines Herrn, dann aber auch über den Familienkreis hinaus in der menschlichen Gesellschaft überh. v. 19: *Wie sichs mit dem Wasser verhält: das Gesicht entspricht dem Gesichte, so auch das Herz des Menschen dem Menschen.* So ist der überlieferte Text zu übers., denn gesetzt auch daß *במים* für *בבמים* gesagt sein könnte, so läßt sich doch nicht übers.: „Gleichwie im Wasser das Gesicht dem Gesichte entspricht“ (Hier.: *quomodo in aquis resplendent vultus respicientium*), weil *ב* (*instar*) immer nur Präpos., nie einen ganzen Satz sich unterordnende Conjunction ist (s. zu Ps. 38, 14). Aber auch ob *במים* ‚gleich dem Wasser‘ Abbreviatur eines Satzes: ‚gleichwie es sich mit dem Wasser verhält‘ sein kann, ist fraglich, und die Uebers. der LXX (Syr. Trg. Arabs): „ὅσπερ οὐχ ὁμοία πρόσωπα προσώποις, οὕτως οὐδὲ αἱ διάνοιαι τῶν ἀνθρώπων“ scheint nach Böttchers scharfsinniger Vermutung ursprüngliches *במים כאשר במים* vorauszusetzen, aus welchem LXX *כַּאֲשֶׁר בַּמִּיִּם* *sicut non pares* herausklaubte. Der Ged. ist schön: Wie aus dem Wasserspiegel jedem sein eignes Gesicht (Lth. *der Scheme*) ansieht, so sieht aus dem Herzen des andern jedem sein eignes Herz entgegen d. h. er findet in ihm die Gesinnungen und Gefühle seines eignen Herzens wieder (Fl.) — das Gesicht findet im Wasser seinen Reflex und des Menschen Herz findet im Menschen sein Echo; die Menschen sind *ὁμοιοπαθεῖς* und es ist ein Glück, daß ihr Herz ebendeshalb mitgefühlsfähig ist, so daß der eine was sein Herz erfüllt und bewegt in das des andern ausschütten kann und da Verständnis und Widerhall findet. Der Ausdruck mit *ב* ist weitschichtig: eins entspricht dem andern, eins gehört zum andern, paßt für das andere, kehrt sich zu dem andern, so daß der Ged. sich mannigfach wenden läßt; der Grundged. bleibt immer das gottgeordnete Wechselverhältnis. Gänzlich verwischt wird dieser bei Hitzigs Conj. *בממים*: „Was ein Mal im Gesichte dem Gesicht, das ist dem Menschen das menschliche Herz“, soll besagen: das Herz ist der faule Fleck am Menschen, seine *partie honteuse*. Aber so kurzhin wegwerfend redet die Schrift nirgends vom menschlichen Herzen, am wenigsten das Spruchbuch, in welchem *לב* häufig geradezu den Verstand bed. Weit sinniger ist die Conj. Mendel Sterns, auf die mich Abramsohn aufmerksam machte: *במים הממים לממים* gleich dem Wasser (näml. dem fließenden), welches seinen Lauf immer vorwärts richtet, also (ist zugekehrt) das Herz des Menschen dem Menschen. Diese Conj. entfernt die syntaktische Härte des 1. Gliedes, ohne den Buchstabenbestand zu ändern, und erläutert den dem Menschen naturnothwendigen Zug zu seines Gleichen durch ein schönes und treffendes Bild. Dennoch scheint es uns im Hinblick auf LXX wahrscheintlicher, daß *במים* aus ursprünglichem *במים כאשר במים* (vgl. 24, 29) verkürzt ist. Der folg. Spruch hat mit dem vorhergehenden das Stichwort gemein v. 20: die nachdrückliche Wiederholung des gleichen Ausdrucks

Untervelt und Hölle werden nicht gesättigt, und die Augen des Menschen werden nicht gesättigt. Es ist irrig wenn von Loewenst. Stuart u. A. hier ein *Keri* ואברין angemerkt wird. Das *Keri* zu ואברה ist hier lediglich ואבר, welches die richtige Aussprache der Endung sichert und in manchen Handschriften (z. B. Cod. jaman.) ganz fehlt.¹ Die Abstreifung des ך der Endung ן ist im Bereiche der Person- und Ortsnamen herrschend (z. B. שלמה LXX Σολομών und שלה); man schreibt beliebig entw. ך oder ך (z. B. מנהו Olsh. §. 215^g). Das eigennamenartige אברה (אבר) lasen wir in seiner vollen Form אברהון schon 15, 11 neben שאול; die zwei Synonyme sind, wie dort gezeigt worden, nicht ganz gleichen Begriffs wie etwa Untervelt und Todtenreich, sondern verhalten sich ungefähr so wie Hades und Gehenna; אברון ist das was im Jonathan-Targum ברת אברנת, die Stätte des Untergangs d. i. des anderen Todes (מיתה חנינה), heißt.² Der Spruch stellt Hades und Hölle einerseits, die Augen des Menschen andererseits an Unersättlichkeit auf gleiche Linie.

Fl. bem. hiezu: „Vgl. das arabische العين لا تملأها إلا التراب Nichts füllt das Auge des Menschen als endlich der Grabesstaub — ein schrecklich schönes Wort! Wenn der Staub des Grabes in die offenen Augenhöhlen dringt, dann wird es voll — furchtbare Ironie! Das Auge ist das Werkzeug des Sehens und somit, inwiefern es immer weiter und weiter ausschaut, das Werkzeug und der Repräsentant der menschlichen Habsucht. Das Auge wird gefüllt, wird satt ist s. v. a. die menschliche Habsucht wird befriedigt.“ Zunächst ist aber η ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν 1 Joh. 2, 16 im eig. Sinne gemeint. Unersättlich sind des Menschen Augen im Ansehn und Sehenwollen von Lustreizendem und Neuem, und kein Gebot ist schwerer zu erfüllen als jenes jesaianische מקריבו מראות עיניו עיניו 33, 15. Es gibt deshalb kein unerschöpflicheres Erwerbsmittel gewissenloser Speculation als die Augenlust. Ueber das Distich, welches LXX hinzufügt, s. den Anhang.

Es folgen zwei Sprüche, welche die Bilder des מצרר und des מכחש, des Tiegels und Mörsers, mit einander gemein haben. v. 21: *Der Tiegel für das Silber und der Ofen für das Gold, und ein Mann nach Maßgabe seines Lobes* d. h. Silber und Gold schätzt man nach dem Befund des Schmelztiegels und Schmelzofens, den Mann aber nach Maßgabe der öffentlichen Meinung, von welcher ihrerseits vorausgesetzt wird was der Spruch 12, 8 sagt: „Nach Maßgabe seiner Einsicht wird ein Mann gelobt“. Ein ὄψμα μέσον wie unser ‚Leumund‘ ist מהל nicht, aber es ist ein abgestufter Begriff, welcher Ruhm bis herunter zu schlechtem Lobe bezeichnet, welches nur noch *per antiphrasin* Lob ist. Anders Ew.: „nach Maßgabe seines Rühmens“ oder besser Hitz.: „nach Maßgabe wessen er sich rühmt“, mit der Bemerkung: „מהל ist nicht die Handlung, das sich Rühmen, so daß der Sinn wäre: es gilt Einer so viel als er selber aus sich macht, sondern der Gegenstand des sich Berühmens

1) In Gesenius' Lex. steht bis heute dieses אברה verkehrter Weise unter אברר.

2) s. Frankel, Zu dem Targum der Propheten (1872) S. 25.

(vgl. מבטח, מדין) d. i. das worein er seine Ehre setzt.“ Etwas weiter Böttch.: „Man erkennt ihn an dem was er überh. an sich und Andern, Personen und Sachen, immer gleichmäßig zu loben pflegt.“ Auch so läßt sich der Spruch verstehen, aber in Zusammenhalt mit 12, 8 dünkt es uns wahrscheinlicher, daß מהלל als von Andern, nicht als von ihm selbst ausgehend gedacht sei. In Z. 1 wiederholt sich 17, 3^a; die Z. 2 lautet dort angemessener der ersten, welcher gemäß hier gesagt sein sollte, daß des Mannes Lob für ihn ist was Tiegel und Ofen für das Metall. LXX Syr. Trg. Hier. Venet. lesen לִפִּי מְהַלֵּל und erzielen dadurch mehr Concinnität. *Ein Man*, übers. hienach Lth., *wird durch den mund des Lobers bewert, Wie das Silber im tiegel, und das Gold im ofen*. Andere meinen sogar den Mann als das prüfende Subj. fassen zu können, und zwar ohne anders zu vocalisiren. So z. B. Fl.: *Qualis est catinus argento et fornax auro, talis sit homo ori a quo laudatur*, so daß ‚Mund seines Lobes‘ s. v. a. der Mensch der ihn mit seinem Munde lobt. Aber wo wie hier von Werthverhältnissen die Rede ist besteht für לִפִּי die Vorannahme daß es wie 12, 8 *pro ratione* bedeute. Und daß der Mund des Lobers für den Gelobten ein Schmelztiegel ist oder der Gelobte für den Mund des Lobers ein Schmelztiegel sein soll, wäre ein wunderlicher Vergleich. LXX hat auch hier ein dem hebr. Texte fremdes Distich. An den Tiegel v. 21 reiht sich der Mörser v. 22: *Wenn du zerstießest den Narren im Mörser mitten unter Grütze mit der Keule, nicht weichen würde von ihm seine Narrheit*.

Nach bestbezeugter Accentuation hat אִם-תִּכְחֹשׁ Ilhij und בַּמִּכְחָשׁ Pazer, nicht *Rebia*, welches mehr als das folg. *Dechi* trennen und die Gedankenfolge stören würde. Die Z. 1 ist lang; der Haupttrenner im Bereich des *Athnach* ist das *Dechi* von הִרְפוּת, dieses trennt mehr als das *Pazer* von בַּמִּכְחָשׁ und dieses hinwieder mehr als das *Legarmeh* von אִתְּהָאוּרִי. Das ה von הִרְפוּת gehört nicht zum Wortstamm (Hitz.), sondern ist der Artikel; רָפוּת (v. רָפוּת erschüttern, brechen, nach Schult. v. רָפוּת zerbröckeln, zerstückeln n. d. F. קִישׁוּר, was unwahrscheinlich) sind zerstobene Getreidekörner (Graupen, Grütze), hier bekommen sie schon im Act der Zerstoßung selbst diesen Namen; richtig Aq. Theod. ἐν μέσῳ ἐμπτισσομένων (im Zerstampfung oder Schrotung begriffener Getreidekörner) und Venet. μέσον τῶν πτισανῶν.¹ Auch in בָּעֲלִי (so ist nach *Michlol* 43^b zu schreiben, nicht בָּעֲלִי wie Heidenh. ohne Begründung corrigirt) ist der Art. enthalten. מכחשׁ ist das Gefäß und das כ von בעלי ist *Beth instrumenti* (בְּכֵי הכֵלִי); עֲלִי (vom Aufheben zum Stoße) ist der Kolben, Klöpfel, Stößer (Lth. *stempffel*); in der Mischna *Beza* I, 5 heißt so ein Stampfer zum Aushauen des Fleisches. Der Spruch deutet sich selbst: die Narrheit ist dem Narren zur andern Natur geworden und auch durch das stärkste Züchtigungs-, das radicalste Heilmittel nicht wegzubringen מעֲלִי; sie ist zwar nicht seine Substanz (Hitz.), aber ein

1) LXX übers. ἐν μέσῳ συνεδρίων (etwa הִרְבִּיבוֹת wo Rechtsstreitigkeiten entschieden werden?) und hat dadurch Syr. und mittelbar Trg. beirrt.

ihm unveräußerliches Accidenz seiner Substanz, denn עָלָיו hat der Mensch was zu seiner Natur und seiner Eigenschaftung gehört.

Den Schluß der vorausgegangenen Spruchreihe, in welcher sich nicht überall beabsichtigte Gruppierung erkennen ließ, macht die Ermahnung zu landwirthschaftlichem Fleiße und bes. sorgsamer Pflege des Zuchtviehs, eins der S. 11 unt. zusammengestellten Maschallieder der Sammlung. Es besteht aus 11 = 4+7 Zeilen v. 23—27: *Nimm sorgsam war des Aussehens deines Schmalviehs, sei wolbedacht auf Herden. Denn nicht ewig währt der Wolstand, und währt etwa Diadem in Geschlecht und Geschlecht? (Aber) ist fort das Heu und erscheint der Nachwuchs, und sind eingeheimst die Gräser der Berge: so dienen Lämmer dich zu kleiden, und Kaufpreis für einen Acker sind Böcke. Und reichliche Ziegenmilch ist da zu deiner Nahrung und zur Nahrung deines Hauses, und Lebensunterhalt für deine Mägde.* Der Anfang lautet futurisch wie nicht häufig in diesen Sprüchen, s. zu 26, 26 S. 431. Mit dem durch den inf. intensivus verstärkten יִרְעֵי Kenntnis nehmen wechselt שִׁירָא לָב, welches 24, 32 wolbedenken, hier wolbedacht s. auf etw. bed. צֶאֱן ist das Schmal- oder Kleinvieh, wie

arab. ضأن nur das Wollvieh bez., also Schafe und Ziegen. Ob לְעֶדְרִים (hier und Jes. 17, 2) den Art. enthalte ist fraglich (Ges. §. 35, 2 A) und da die Herden הַעֲדָרִים heißen, nicht wahrscheinlich; also: richte deine Aufmerksamkeit auf Herden d. i. darauf daß du Herden habest. פָּנֵי ist jederlei Außenseite, hier der Anblick den das Schafvieh darbietet, also sein nach außen hervortretender Zustand. In v. 24 meinte ich früher, נִיר als Synon. von גֵּז von Wollenertrag oder wie Hitz. von Wiesenschur und also Wieswachs verstehen zu sollen. Aber dieser Wortverstand ist unbeweisbar, und v. 25 liefert für den so verstandenen v. 24 keinen naturgemäßen Gedankenfortgang. Daß חֶסֶן Vorrat, Fülle an Besitz, Wolstand bedeute, ist zu 15, 6 S. 247 gezeigt worden; נִיר aber ist überall das Insigne königlicher und überh. fürstlich hoher Würde und bezeichnet hier *per melon. signi pro re signata* diese selber. Mit der verneinenden Aussage 24^a wechselt 24^b fragendes וְאֵם wie Iob 40, 9 mit vorausgesetzter verneinender Antwort; וְאֵם des Schwures (und wahrlich nicht' wie z. B. Jes. 62, 8) ergäbe gleichen Ged., aber mit einer hier unnöthigen affektvollen Färbung. Richtig Fl.: „Baares Geld, bewegliches Vermögen und andererseits die höchsten Ehrenstellen werden dem Menschen weit leichter entrissen und sichern ihm weit weniger einen ruhigen Wolstand, als besonders auf Viehzucht bedachte Landwirthschaft.“ Mit andern Worten: Besitz von Schätzen und hohe Macht- und Ehrenstellung hat nicht in sich die Gewähr ewiger Dauer; die Landwirthschaft aber und bes. die Viehzucht gewährleistet den nöthigen Bedarf an Kleidung und Nahrung. Das Chethib לִירִי lautet wie z. B. Ex. 3, 15., das Keri לִירִי substituiert die üblichere Formel. Wäre nun v. 25 ein selbständiges Theilganzes (Hitz.: Das Gras verschwindet und frisches Grün erscheint u. s. w.), so würde hier und weiterhin gesagt sein daß es auf landwirthschaftlichem Gebiete anders ist als v. 24 sagt: da verjüngt sich

das Consumirte und es findet ein bereicherndes Rouliren statt. Aber dieser Gegens. zu v. 24 müßte ausgedrückt und unzweideutiger geformt sein. Der Zus. ist vielmehr der, daß v. 24 die Empfehlung der Viehzucht v. 23 begründet und v. 25 ff. nun erörtert, welchen nicht von den Zufällen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens abhängigen reellen Nutzen sie bringt. Ich freue mich mit Fl. darin zusammenzutreffen, daß die Perfekte v. 25 einen complexen hypothetischen Vordersatz zu v. 26 f. bilden: *Quum evanuerit gramen (sc. vetus) et apparuerint herbae recentes et collecta fuerint pabula montium, agni vestitui tuo (inservient) et pretium agri (sc. a te emendi) erunt hirci* d. h. dann wirst du mit dem auf den Feldern stehenden grünen und dem gesammelten trockenen Futter deine Schaf- und Ziegenherden nähren, und diese werden dir dann wieder theils unmittelbar theils durch das daraus (namentlich aus den für die Züchtung entbehrlichen kostbareren Böcken) gelöste Geld deine Lebensbedürfnisse verschaffen. Der selbe bem. zu **בָּלֵה**, daß es eig. einen Ort bloß, leer machen bed. (vgl. den Platz räumen, *évacuer la forteresse*), daher abs. das Vaterland oder seinen Wohnsitz verlassen, auswandern, dann rhetor. und poet. von Dingen und Eigenschaften: verschwinden. **חֲצִיר** (v. **חֲצִיר** grün s.) ist das Heu

und **דְּשָׁא** das nachwachsende Grummet (Grummetgras); es ist also an doppelmähdige Wiesen gedacht. **עֲשׂוֹבוֹת הָרִים** (mit *Dag. dirimens* wie z. B. **עֲנָבֵי** Dt. 32, 32) sind die Futterkräuter der Berge. Die Zeit wo man zur Schafschur schreitet kann v. 25 nicht bezeichnen wollen; er führt eine reizende Herbstlandschaft vor, wo man nach reichlich eingekommenem Heue wieder junges Grün die Wiesen überziehen sieht (Ew.), die Schafschur aber findet bei uns im Monat Mai statt und wird wol überall dann statt gefunden haben, wann warmes Wasser vorhanden ist und die warme Jahreszeit bevorsteht. Der Dichter will im Allgem. sagen, daß wenn das Heu gemäht ist und nun das Grummet nachwächst und auch der Futterertrag (Ps. 106, 20) der Berge heimgethan ist, wenn also die Scheuern mit reichlichem Futter gespickt sind, der Landwirth durch seinen Viehstand nach allen Seiten hin für die Zukunft gedeckt

ist. **הָלֵב** (v. **הָלֵב**, arab. **حَلَب** neben **حَلَب**) ist die übliche metaplastische Verbindungsform von **הָלֵב** Milch. **הָי** (v. **הָי** wie **הָי** v. **הָי**), gewöhnlich mit dem Genit. der Person oder Sache verbunden, für welche etwas zureicht (z. B. 25, 16 **הָיָה**, wozu Fl. arab. **كَيْفَايَتَكَ، حَسْبَكَ**

vergleicht), hat hier den Genit. der Sache bei sich, wovon oder woran man genug hat. Der complexe Subjektsbegriff ist durch *Rebia* abgegrenzt und das regierende **הָי** hat den untergeordneten Trenner *Legarmeh*. **וְהָיָה** ist ein doppelgeschlechtiges Wort (*epicoenum*) Ges. §. 107, 1^d. In **וְהָיָה** wirkt das **הָי** noch fort; indes braucht man es nicht zu ergänzen, da auch alles was das Leben erhält und fördert **חַיִּים** heißen kann (*vita* = *victus*) z. B. 3, 22. LXX übers. **חַיִּים** mit *σὼν θρασυόντων* und läßt (wie auch Syr., aber nicht Syro-hexapl.) die letzte Zeile als nun

überflüssig weg; aber daß die Viehmäde, wobei man bes. an die Melkerinnen denkt, eigens erwähnt sind, gewährt absichtlich das Bild eines reich ausgestatteten Hausstands voll bunten Lebens und Treibens (Iob 40, 29).

Dieses die Viehzucht empfehlende Maschallied ist ein Markstein. Die 28, 1 beginnende Spruchreihe gibt sich aber nicht wie die 22, 17 beginnende als ein Anfang und die Vermutung Hitzigs, daß 28, 1—16 mit 22, 17 ff. Einen Verf. habe, steht auf schwachen Füßen. Sofort der zweite Spruch 28, 2 zeigt, daß auch diese neue Spruchreihe sich der Abzweckung der mit c. 25 angehobenen hizkianischen Spruchlese unterordnet und also als urspr. Bestandtheil derselben zu gelten hat. Die Spuren nachexilischer Sprachzeit, welche Hitz. aus 28, 1—16 herausfindet, reichen nicht aus, die Abkunft die Sprüche so tief abwärts von der hizkianischen Zeit zu rücken. Wir fassen als erste Gruppe 28, 1—11 zus., denn das durch diese 11 Sprüche sich hindurchziehende מבין וריני gibt ihnen als Ganzes ein eigentümliches Colorit und der 12. Spruch 28, 12 greift, sich als neuen Anfang gebend, auf v. 2 zurück, welchem v. 1 wie präludirend vorausgeht: *Es fliehen ohne daß man sie verfolgt die Gottlosen, die Gerechten aber sind wie ein Leue getrosten Muts.* Man würde die Accentfolge misverstehen, wenn man meinte, daß sie רשע als Obj. ansehe; sie verkennt keineswegs daß זאין-רינה Zwischensatz ist. רשע gehört also zu נסי als collectiver Sing. (vgl. z. B. Jes. 16, 4^b)¹, so wie umgekehrt in 1^b auf das Plural-Subj. יבטה als zusammenfassender oder distributiver (individualisirender) Sing. folgt. Man könnte, weil כקפיר nicht כקפיר vocalisirt ist, יבטה als Attributivsatz dazu ansehen (Ew. wie Hier. *quasi leo confidens*), aber auf כ folgt durchaus nicht immer der gattungsbegriffliche Art., man sagt beliebig כפארי oder כפארי, כלביא oder כלביא und immer כפאריה, nicht כלביה. An sich freilich ließe sich absolutes יבטה er ist getrost, unverzagt vom Löwen ebensogut sagen wie Iob 40, 23 vom Leviathan. Aber passender ist es so ohne weitem Zusatz für den Gerechten, und dem Parallelismus zufolge entsprechen einander נסי und יבטה als Prädicate; die Accentuation verhält sich auch hier richtig. Das Perf. נסי besagt Unveranlaßtes und doch Erfolgetes: die Gottlosen fliehen, von den Schreckbildern ihres bösen Gewissens verfolgt, auch da wo keine äußere Gefahr droht. Das Fut. יבטה besagt immerfort Geschehendes: der Gerechte wird auch da wo wirklich äußere Gefahr droht wolgemut bleiben nach Art eines jungen vollkräftigen Löwen, weil stark in Gott sich fühlend und sicher durch Ihn sich wissend. Auf diesen Spruch allgemein ethischen Inhalts folgt nun dem 25, 2 angeschlagenen Grundton gemäß ein Königsspruch, welcher sagt, wodurch ein Land in das οὐκ αγαθὸν der πολυλοισιανη hineingeräth v. 2: *Durch Frevelhaftigkeit eines Landes werden der Herrscher viele, und durch einen Mann von Einsicht, von Wissen dauert Rechtsstand fort.* Wenn der Text בפשע böte, was Hitz. hinein-

1) Das Targum von 28, 1^a lautet in Bereschith rabba c. 87 Anf.: ערס רשיעה וקלא דריסין לה; das uns vorliegende ist nach der Peschitto gemodelt.

corrigirt, so möchte man nach den Sprachgebrauch 1 K 12, 19 u. ö. an politischen Abfall denken; es heißt aber בִּפְשָׁעוֹ ¹ פָּשָׁע (v. פָּשַׁע *dirumpere*) ist Durchbrechung der von Gott gezogenen Schranken, Abfallsünde, frevle Irreligiosität z. B. Mi. 1, 5. Daß aber aus solcher für ein Land Vielherrschaft hervorgehe, was Hitz. in Abrede nimmt, zeigt ein Blick in das B. Hosea z. B. 7, 16: „sie kehren um, nicht nach oben (*sursum*), sind geworden wie ein trügerischer Bogen so werden denn fallen durchs Schwert ihre Fürsten“ . . . und 8, 4: „sie machen Könige und nicht von mir aus, machen Fürsten und ich mag nichts wissen“; die Geschichte des Reichs Israel zeigt, daß ein Land, welches von der Religion der Offenbarung abfällt, ebendamit ein Spielball des Parteigeistes und ein Zankapfel der Herrschergelüste Vieler wird, mag das Geschick des angestammten Königs, dessen es sich entledigt, ein verschuldetes sein oder nicht. Aber welches ist nun der Gegens., den 2^b aufstellt? Unmöglich ist Bertheau's und Zöcklers Uebers.: „aber durch verständige, einsichtige Menschen bleibt er (der Fürst) lange.“ Denn 2^a meint doch nicht einen häufigen Thronwechsel, der an sich nicht als Sündenstrafe des Volkes gelten kann, sondern das gleichzeitige Auftreten vieler Kronprätendenten, wie im Reiche Israel zur Zeit des Interregnums nach Jerobeams II Tode oder in Rom zur Zeit der dreißig Tyrannen; מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל müßte also auf einen dieser Vielen gehen, welche die Herrschaft zeitweise an sich reißen. Auch kann zwar מַלְכֵי *inter (per) homines* bed. 23, 28., aber מַלְכֵי mit folg. Eigenschaftswörtern wie z. B. 11, 7. 12, 23. 17, 18. 21, 16 bez. immer Einen. Und drittens verfährt jene Uebers. das כֵּן zu einem den Nachsatz einführenden „so“, über welches als unübersetzbar sie sich ganz hinwegsetzt. Aber ebenso unmöglich ist auch Böttchers: „unter verständigen, einsichtigen Leuten bleibt auf die Dauer (im Regimente) Einer“, denn dann wäre gerade der Subjektsbegriff, auf den es ankommt, verschluckt. Ohne Zweifel ist כֵּן hier Subst. und eben dieser Subjektsbegriff. Daß es Subst. sein kann, ist zu 11, 19 S. 186 gezeigt worden. Dort bezeichnete es die Rechtbeschaffenheit (eig. das Richtige oder Echte) und demgemäß bed. es hier nicht den *status quo* (Fl.: *idem rerum status*), sondern den Bestand und zwar in vollem Sinne: den Rechtsstand (eig. das Aufrechte und Rechte) d. h. dies daß es recht im Lande zusteht und hergeht. Aehnlich schon Heidenh., indem er כֵּן durch מִכּוֹן וְאֵרֶךְ glossirt, und Umbr., welcher aber dieses כֵּן, ungewarnt durch die Accente, dem יָדֵי als Obj. unterordnet. Das Asyndeton מִכּוֹן יָדֵי findet Zöckl. mit Brth. schwierig. Aber auch Neh. 10, 29 steht יָדֵי מִכּוֹן formelartig beisammen, und daß diese Formulirung im Geist und Style des Spruchbuchs ist, zeigen Stellen wie 19, 25. 29, 7.² Es heißt so ein praktischer und zugleich mit

1) So mit Gaja beim Schlußvocal ist hier und 29,6 nach der Regel Metheg-Setzung §. 42 zu schreiben.

2) Die drei zusammengehörigen Worte וּבָאֵם מִכֵּן יִרֶץ haben bei Loewenst. *Mercha Mercha Mugrasch*, aber Venet. 1515. 20. Athias v. d. Hooght Hahn haben richtig *Tarcha Mercha Mugrasch* — zwei *Mercha* zu setzen ist Ben-Naftali's Weise.

gründlichem Wissen ausgerüsteter Mensch, und es sind Lebensweisheit und Wissen von sittlich-religiösem Charakter und Werthe gemeint. Was ein einziger Mensch unter Umständen vermag, sagen beispielsweise 21, 22. Koh. 9, 15. Hier hat man sich den Mann von Verstand und Geist am Steuer des Staates, etwa als nächsten Berather des Königs, zu denken. Durch einen solchen gewinnt der Rechtsstand lange Dauer (man braucht hinter יאריך kein לְחַיּוֹת zu ergänzen). Wenn einerseits der Staat durch frevles Treiben der Landesbevölkerung auseinanderfällt, so hält ihn andererseits ein einziger Mensch, welcher gesunden Verstand und höhere Erkenntnis in sich vereinigt, auf lange hin zusammen. An den Spruch von Usurpatoren schließt sich ein Spruch von einem Tyrannen v. 3: *Ein armer Mann und ein Bedrucker der Geringen — ein fortschwemmender Regen, ohne Brot zu bringen*. So ist nach den Acc. zu übers. Anders, aber gleichfalls accentgemäß Fl.: *Quales sunt vir pauper et oppressor miserorum, tales sunt pluvia omnia secum abripiens et qui panem non habent* d. h. das Verh. zwischen einem Armen und einem Bedrucker der Dürftigen ist das gleiche wie zwischen einem alles mit sich fortschwemmenden Regen und den dadurch ihrer Nahrung beraubten Leuten, mit andern Worten: ein Fürst oder Mächtiger, der die Armen ihrer Habe beraubt, ist wie ein Sturzregen der die Feldfrüchte fortschwemmt — die einzelnen Satzglieder würden sich dann nach dem Schema der Kreuzstellung (Chiasmus) einander entsprechen. Aber der Vergleich würde hinken, indem גָּבֵר רֶשֶׁת וְאֵין לֶחֶם zusammenfielen und also *idem per idem* erläutert würde. Ein מְשִׁיב סִיחָה ist ein solcher der nur das Schlimme und nicht das Gute des Regens hat, indem er nur zerstört statt das Gedeihen des Brotkorns zu fördern, und wie der Araber nach einem von Hitz. verglichenen Spruche vom ungerechten Sultan sagt, daß er ein Strom ohne Wasser sei, so wird ein Schinder der Hilflosen gleich passend einem Regen verglichen, welcher das Erdreich fortschwemmt und kein Brot bringt. Aber dann müßte

גָּבֵר רֶשֶׁת וְאֵין לֶחֶם Eine Person bezeichnen und dafür רֶשֶׁת וְאֵין לֶחֶם (vgl. 29, 4^a) accentuirt sein. Denn daß zu dem armen Mann sich der Bedrucker der Hilflosen wie ein fortschwemmender und kein Brot bringender Regen verhalte, kann doch nicht gesagt sein wollen, da dies doch gar zu selbstverständlich ist, daß der Arme von einem solchen Leuteschinder nichts Gutes zu erhoffen hat. Aber treffend wäre das Gleichnis, wenn 3^a von einem bedruckerischen Herrn redete, denn von einem Herrn hat der Hörige oder irgendwie Untergeordnete vor Allem Gutes als Erwidern seiner Dienstleistungen, als Bethätigung herablassenden Mitgeföhls zu erwarten. Es fragt sich also ob רֶשֶׁת וְאֵין לֶחֶם zwei in der Person Eines Herrn vereinigte Eigenschaften sein können. Möglich allerdings, indem er ein von Haus aus armer Beamter oder Emporkömmling (Zöckl.) sein kann, wie etwa römischen Proconsuln und Procuratoren, welche sich durch Ausaugen des Markes ihrer Provinzen bereicherten (vgl. LXX 28, 15), oder auch ein herabgekommener Gutsherr, der was er verloren seinen Gutsangehörigen und Arbeitern wieder abzuschinden sucht. Aber רֶשֶׁת reicht nicht aus, um dem Bilde

des Herrn diesen bestimmten Zug zu geben, und was soll überh. dieser Zug im Bilde des Herrn? Was das Gleichnis 3^b sagt, paßt auf jederlei bedruckerischen Machthaber, und einen Bedrucker der Armen denkt man sich nicht selber als arm; er kann sich in zerrütteten Vermögensverhältnissen befinden, aber arm ist er nicht, vielmehr sind der Bedrucker und der Arme überall sonst z. B. 29, 13 Gegensätze. Deshalb halten wir mit Hitz. dafür, daß רש des Textes *rosch* zu lesen ist, sei es daß man es in ראש zu verwandeln hat oder daß dem israelitischen Schreiber hier einmal die phönizische Schreibung des Worts untergelaufen ist.¹ Wir fassen aber nicht wie Hitz. גבר ראש im Sinne von ἀνθρῶπος συνάστης Sir. 8, 1 zusammen, sondern erklären, indem wir

גבר ראש ועשק דלים accentuiren: ein Mann (oder Herr = גביר), der Haupt ist (vgl. z. B. Richt. 11, 8) und die Hilflosen bedrückt. Die Textänderung ist auch deshalb wahrscheinlich, weil גבר ראש ein armer Mann eine sonst beispiellose Wortverbindung ist; das Spruchbuch sagt nicht einmal ראש, sondern überall schlechtweg ראש (z. B. 28, 6. 29, 13) und גביר verträgt sich mit דלים u. dgl., aber nicht wol mit ראש. Stößt man sich an die abgerissene Stellung des ראש, so erwäge man daß sie gewissermaßen durch דלים gedeckt ist, indem man sich den גבר, welcher ראש ist, eben als ראש dieser דלים zu denken hat, als einen Hochgestellten, welcher armes Volk zu seinen Untergebenen zählt. LXX übers. ἀνδρεὶς ἐν ἀσθενείᾳ, als ob der Text גבור ראש (vgl. den Wechsel von גביר und גבור in den beiden Texten von Ps. 18, 26) höre, aber was LXX herausliest müßte גבור להרשיע lauten (Jes. 5, 22), und was soll hier der גבור? Es ist von dem verderblichen Schalten und Walten eines גביר Mannes vom Stande oder גביר hohes Herrn, von einem מושל ראש 28, 15., die Rede. Mit welcherlei Regen sich dagegen die Herrschaft eines idealen Regenten vergleicht, sagt Ps. 72, 1—8. An diesen Spruch über den ראש (ראש) d. i. an der Spitze Stehenden wird einer vom ראש angeknüpft v. 4: *Die das Gesetz verlassen preisen den Gottlosen, die aber das Gesetz beobachteten entrüsten sich über sie*, näml. die Gottlosen, denn ראש ist collectiv gedacht wie v. 1. Die welche von Gottes geoffenbartem Wort sich abwenden preisen den Gottlosen, näml. ob des genußreichen glücklichen Lebens dessen er sich erfreut (Ps. 73, 11—15); diejenigen dagegen welche treu an Gottes Wort halten (29, 18) ereifern sich wider sie (s. über גרה S. 252 unt.), sie werden durch ihr Gebaren tief erregt, sie können nicht stumm bleiben und es ungestraft lassen; הַתְקַדְרָה ist immer thatsächlich sich äußernde, in Thätlichkeit übergehende Gereiztheit (syn. הַתְעוּרָה Iob 17, 8). Ein ähnlicher antithetischer Zweizeiler ist v. 5: *Menschen böser Art verstehen nicht was recht ist, die aber Jahve suchen verstehen alles*. Ueber den genit. Ausdruck אֲנִישֵׁי־רָעָה s. S. 64 med. Wer das Böse zu seinem Elemente macht, geräth in Verwirrung der sittlichen Begriffe; der aber dessen Ziel der Eine lebendige Gott ist gewinnt von da aus in allen Lebenslagen, selbst in den schwierigsten

1) Das Phönizische schreibt ראש (d. i. ראש, umschrieben *rus*), s. Schröders Phönizische Grammatik S. 133 vgl. Gesenius *thes.* unter ראש.

Fällen Verständniss dessen was sittlich recht ist. Aehnlich sagt der Apostel zu den Christgläubigen 1 Joh. 2, 20: Ihr habt die Salbung von dem Heiligen und wisset alles (*οἴδατε πάντα*) d. h. ihr braucht das Wissen, dessen ihr bedürft und wonach euch verlangt, nicht außer euch zu suchen, sondern nur in den neuen göttlichen Grund eures Personlebens einzukehren; von da aus wird alles was ihr zum Wachstum eures Geisteslebens und zur Abwehr feindlicher Einflüsse braucht in euer Bewußtsein treten. Es ist ein potentiellles Wissen allumfassender Art und selbstverständlich ein menschlich relatives gemeint. Was der folg. Spruch sagt ergibt sich als Folgerung aus v. 5., aber auch äußerlich reiht sich v. 6 an die vorigen Sprüche, indem רש (= ראש, רשע, רע und nun רש einander folgen: *Besser ein Armer, der in seiner Unschuld hingeht, als ein doppelwegig Falscher, der dabei reich ist.* Eine Variation von 19, 1 (wo דְּרָכִים für דְּרָכִים zu schreiben). Makellosigkeit *integritas vitae* als Folge rückhaltloser Hingabe an Gott gibt dem Menschen bei aller Armut einen höheren Werth und Adel als Reichtum, verbunden mit Falschheit welche auf zwei Seiten hinkt (1 K. 18, 21) und den einen Weg einzuschlagen scheint, während sie in Wirklichkeit den andern einschlägt. Die zwei Wege דְּרָכִים (vgl. Sir. 2, 12: *οὐαί ἀμαρτωλῷ . . ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τολβούς*) sind wie v. 18 nicht der nach rechts und der nach links vom rechten Wege abbiegende, sondern der böse Weg, den der Falsche wirklich geht, und der gute den er zu gehen heuchelt (Fl.), die zweierlei einander entgegengesetzte Handlungsweise, durch deren eine er die andere maskirt. Der folg. Spruch greift durch מִבֵּין auf das wiederholte יִבִּינִי v. 5 zurück v. 7: *Die Unterweisung bewart ein verständiger Sohn, der aber mit Schlemmern umgeht bringt in Schmach seinen Vater.* Wir haben הוֹרָה v. 4 „Gesetz“ übers., hier schließt es die elterliche Belehrung über den rechten Lebensweg ein. נִצִּיר הוֹרָה hat nächstliegender Syntax nach als Präd. zu gelten. וְיִלְלִים sind solche welche Vermögen und Gesundheit vergeuden, s. zu 23, 20 f. S. 373. רָחַץ (עֵי) bed. wie häufig (vgl. das Seitenstück 29, 3) von dem Begriffe des Weidens oder eig. Pflegens aus in Obacht nehmen und Umgang pflegen. וְיִלְלִים besagt beides: daß er selber ihm Schimpf anthut und daß er ihm Schimpf seitens Anderer zuzieht. Mit v. 7 hat eine Reihe participiell beginnender Sprüche angehoben, die sich v. 8 fortsetzt: *Wer sein Vermögen durch Zins und durch Wucher vermehrt, für einen der mildthätig gegen Geringe sammelt er es.* Das durch habsüchtige Ausbeutung des Nächsten angewachsene Vermögen verbleibt nicht dem welcher es in so fühlloser Weise, nur auf den eignen Vortheil bedacht, zusammengescharrt hat, sondern geht schließlich in den Besitz dessen über, welcher barmherzig gegen die Armen ist und es also in gottgefälliger Weise verwendet (vgl. 13, 22. Iob 26, 16 f.). Das *Keri*, welches das zweite כִּי löscht, scheint die Schärfe des bei der Wiederholung vorausgesetzten Unterschieds der zwei Begriffe abschwächen zu wollen. Aber Lev. 25, 35—37., wo dem Israeliten verboten wird, נֶשֶׁךְ und תַּרְבִּיתָה von seinem Bruder (Volksgenossen) zu nehmen, werden beide unterschieden, und Fl. bemerkt richtig, daß dort נֶשֶׁךְ den Geldzins bed.,

הרביה den Sachzins d. h. das was man von geliehenen Sachen wie Getreide, Oel u. dgl. mehr zurückgibt als man bekommen hat. Mit andern Worten: נשך ist Zinsnahme für das hergeliehene Capital und הרביה oder, wie es hier heißt, מרבית das Mehr, die Darauflage, der Aufschlag (Lth. *übersatz*) bei Rückerstattung entlehnter Naturalien (s. Knobel zu Lev. 25, 36 f.). Diese Bed. des Gewinns mittelst Ausleihens auf Zinsen ist dem נשך verblieben, הרביה aber bed. späterem Sprachgebrauch nach den Gewinn mittelst Kaufs, also das Wuchergeschäft, s. *Baba mezia* V, 1. Statt רַקְבָּצָנִי der neueren Texte ist das *Kal* רַקְבָּצָנִי herzustellen.¹ Auch לְחוּיָן ist wie 14, 31. 19, 17 *part. Kal*, nicht *inf. Po.*: *ad largiendum pauperibus* (Merc. Ew. Brth.), denn da bliebe die Person des Beschenkenden unbestimmt, aber gerade dies daß es ein Anderer und Bessergesinnter ist, für den, ohne es zu beabsichtigen, der Sammelnde sammelt, ist die Spitze des Gedankens. Ein ähnlich geformter, durch das Stichwort חירָה sich an v. 7. 4 anschließender Spruch v. 9: *Wer sein Ohr abwendet, nicht vom Gesetze zu hören, dessen Gebet sogar ist ein Greuel*. Vgl. 15, 8 und die Begründung 1 S. 15, 22: שָׁמַע מִבְּחֵי טוֹב. Nicht allein das Böse was ein solcher thut, sondern auch das scheinbar Gute ist ein Greuel, ein Greuel Gotte und *eo ipso* auch in sich selbst: sittlich hohl und faul, weil es nicht Wahrheit und Ernst ist, weil nicht die ganze Seele, der ganze Wille des Betenden dabei ist: er ist nicht das wofür er sich in Gebet ausgibt, und will das nicht ernstlich, was er sich betend vornimmt und wünscht. Ein participiell beginnender Dreizeiler v. 10: *Wer Gerade irreführt auf bösen Weg, der wird in seine Grube fallen, aber die Unschuldigen werden Gutes ererben*. Im ersteren Falle erfüllt sich 26, 27 (Wer Anderen eine Grube gräbt u. s. w.): dem Verderben welches er Andern bereitet fällt der Irreführer selbst anheim, sei es daß er sie zur Sünde verführt und also mittelbar ihnen Verderben bereitet, oder daß er dies unmittelbar thut, indem er sie in diese oder jene Gefahr verlockt, denn לֵעֵבֶר בְּדֶרֶךְ lässt sich ebenso- wol vom Wege bösen Handelns, als schlimmen Erlebens, wie des Betrogen- Beraubt- oder gar Gemordetwerdens verstehen. Daß die Irreführten יִשְׁרִיִּים heißen, erklärt sich auch in letzterem Falle: daß es solche sind, die er aus Achtung schonen sollte und die Besseres verdient hätten, steigert das Maß der Verschuldung. Versteht man sittliche Verführung, so darf man nur ja nicht mit Hitz. hier die „Theorie“ finden, welche den Redlichen die Strafe abnimmt und dem Bösen auflegt. Der Satz 11, 8 ist hier nicht anwendbar. Schon die ersten Blätter der Schrift lehren, daß der Verführte der Strafe keineswegs ledig geht, aber allerdings erreicht der Verführer Redlicher seinen Zweck nicht, deshalb

1) Wenn, wie Hitz. nach JHMich. bem., רַקְבָּצָנִי die LA Ben-Aschers wäre, so würde von Clodius und den Neuern richtig so punktirt sein. Wirklich führt Kimchi im Wörterbuch unter קִבֵּץ diese LA als die Ben-Aschers an. Aber die uns vorliegende Masora weiß davon nichts. Sie bezeichnet רַקְבָּצָנִי Jer. 31, 10 mit לִירָה als Unicum, setzt also für u. St. רַקְבָּצָנִי voraus, was sich wirklich in Handschriften findet und am Rande mit לִירָה gleichfalls als Unicum bezeichnet wird.

nämlich nicht weil seine diabolische Freude an dem Verderben dieser vereitelt wird, indem ihnen Gott wieder auf den rechten Weg hilft, den Verführer aber um so tiefer stürzt. Wie der Begriff von ירך sich nach zwei Seiten wenden läßt, so läßt sich auch die Wortverbindung ebensowol genitivisch (*via mali*) als adjektivisch (*via mala*) fassen (vgl. S. 63 unt.). שְׂחָהּ ist nicht aus בְּשִׁחָהּ verschrieben, denn neben שְׂחָהּ (nur hier) kommt שְׂחָהּ (s. Lex.) als dessen Gewähr vor, beide v. שְׂחָהּ beugen, senken, vgl. לָזַח S. 90. Dem מְשָׁהּ stehen in Z. 3 die חֲמִירִים entgegen, welche, weit entfernt, Andere auf bösen Weg zu verlocken und ins Verderben stürzen zu wollen, rückhaltlos und heuchellos an Gott und das Gute hingegeben sind; diese werden Gutes erben (vgl. 3, 35): schon das Bewußtsein, keinen Menschen unglücklich gemacht zu haben, macht sie glücklich, aber auch in ihrem äußeren Ergehen fällt ihnen der Besitz alles des Guten zu, welches der gottgeordnete Lohn des Guten ist. Den letzten Spruch dieser Gruppe kennzeichnet das Stichwort מִבֵּן v. 11: *Weise dünkt sich ein reicher Mann, aber ein verständiger Armer holt ihn aus* oder, wie wir 18, 17 übersetzt haben, geht ihm auf den Grund, wobei wol bes. an den Fall gedacht ist, daß er ihn als Mittel zu unedlem Zweck gebrauchen will. Der Reiche pflegt weise zu sein in seinen Augen d. h. in seiner Selbstverblendung zu meinen, er sei es, aber hat er irgendwie mit einem verständigen Armen zu thun, so wird er von diesem durchschaut. Weisheit ist eine von irdischem Besitz unabhängige Gabe.

Wir fassen nun v. 12—20 zusammen. Ein Spruch über Reichtum schließt diese Gruppe wie die vorige, und ihr Anfang trägt nach Inhalt und Form Verwandtschaft mit v. 2. Es ist wie jener ein Spruch vom Staate v. 12: *Wenn Gerechte triumphiren wird groß die Pracht, und wenn Gottlose aufkommen späht man nach Leuten*. Parallel mit 12^a ist 29, 2 vgl. 11, 10^a. 11^a: wenn Gerechte frohlocken, näml. als Sieger (vgl. z. B. Ps. 60, 8), welche die Oberhand haben, so mehrt sich הַפְּאָרָה glänzender Wolstand oder wie Fl. mit Vergleichung des arab. يوم الزينة (Tag des Schmuckes = Festtag) erkl.: so ist viel festlicher Schmuck d. i. man legt gleichsam Festeskleider an, *signum pro re signata*: so sieht alles festlich und fröhlich aus, indem Wolstand und Wohlfühl so nach außen treten. רָבָה ist Adj. und Präd. des Nominalsatzes; Hitz. hält es für das vorausgestellte Attribut: „so ist große Herrlichkeit“; diese Vorausstellung ist möglich (s. 7, 26 und zu Ps. 89, 51), sie aber hier anzunehmen ist reine Willkür. Parallel mit 12^b ist 28^a: wenn die Gottlosen emporkommen, zu Macht und Ansehn gelangen, so werden Menschen erspäht d. i. wie wir nach Zef. 1, 12 sagen: man sucht sie mit der Laterne. Zwar ließe sich יִחַפֵּשׂ אַחֲרֵם auch nach Ob. v. 6 vgl. oben 2, 4 verstehen: die Menschen werden ausvisitirt d. i. rein ausgeplündert (in welchem Sinne Heidenh. רָפַשׁ hier als Transposition aus רָשָׁה ansieht), oder auch mit Bezug auf die heimliche Polizei des Despotismus: sie werden ausspionirt. Aber eine bessere Glosse ist יִסְתַּר אַחֲרֵם 28^a: die Leute lassen sich suchen, sie halten sich im Innern ihrer Häuser versteckt, wagen sich nicht auf Straßen und öffentliche Plätze heraus

(Fl.), denn Mistrauen und Argwohn bemächtigen sich Aller; man hält seine Person und Habe nirgends für so sicher als innerhalb seiner vier Wände; das rege laute bunte Leben, welches sonst draußen herrschte, ist wie erstorben. v. 13: *Wer seine Missethat leugnet, dem wirds nicht gelingen; wer sie aber bekennt und lässet, der wird Barmherzigkeit erlangen.* So wird dieser Spruch von Lth. übersetzt und so lebt er im Munde des christlichen Volkes. Wer seine Sünden, die als פשעים erkennbare sind, lügnerisch verleugnet oder selbstbetrügerisch entschuldigt wenn nicht gar rechtfertigt, der hat kein Gelingen, er bleibt nach Ps. 32 in seinem Bewußtsein und Leben mit einem geheimen Bann belastet; wer sie aber bekennt (LXX, welche auch diesen Spruch verbalhornt, hat ἐξηγουμένους statt ἐξομολογούμενος, wie es heißen sollte) und lässet (denn der confessio folgt die remissio nicht, wenn es dem Beichtenden nicht mit der nova obedientia Ernst ist), wird Erbarmung finden (רחמים wie Hos. 14, 4). In engem Zus. damit steht der Ged., daß der Mensch sein Heil μετὰ φόβου καὶ τρόμου (Phil. 2, 12) zu schaffen hat v. 14: *Wol dem der sich allwege fürchtet, wer aber halsstarrig ist wird in Unglück fallen.* Das Pi. פחד kommt außer hier noch Jes. 51, 13 vor, wo es von Grauen und Bangen vor Menschen gemeint ist; hier bed. es die ängstliche Sorge, mit der man sich vorzusehen hat, daß man keinen Schaden an seiner Seele nehme. AE macht Gott zum Obj., aber eher hat als solches die Sünde zu gelten, denn der wahrhaft Fromme ist indem ירא אלהים zugleich ירא חטא. Die Antithese schreitet über den nächstliegenden Gegens. des fleischlich Sichern hinaus; dieser ist zugleich mehr oder weniger, auf längere oder kürzere Zeit מַקְשֶׁה ein sein Herz Verhärtender oder Verstockender, näml. gegen Gottes Wort, gegen Gottes Stimme in seinem Innern und gegen liebevolle Sorge Anderer um seine Seele und rennt als solcher in sein eignes Verderben (יפול בְּרִצְוֹהוּ wie 17, 20). Auf diese allgemein ethischen Sprüche folgen nun wieder Königssprüche v. 15: *Ein brüllender Löwe und ein gierender Bär ist ein gottloser Herrscher über ein armes Volk* d. i. ein Volk ohne Reichtum und Wolstand, ohne nachhaltige Hilfsquellen, ein durch Kriegsläufe und Calamitäten herabgekommenes. Einem solchen Volke ist ein Tyrann zwiefach furchtbar wie ein raubthierartiges Ungeheuer. Die LXX übers. δὲ τυραννεῖ πτωχὸς ὧν, als ob sich hieher das רש aus v. 3 verlaufen hätte. Aber ebenso schwankt ihre Uebers. des רשע 29, 7 zwischen ἀσεβής und πτωχός. Und aus dem Bären רב machen sie einen Wolf זאב, dialektisch לִיב, נִיב. רב heißt ein Bär als umherlungernd, vor unleidlichem Hunger hin- und wieder laufend (Venet. ἐπιούσα drauf losgehend), v. שׂוּק = ساق treiben, was sowol von hurtigem Lauf als dem drängendem Trieb (vgl. zu Gen. 3, 16), namentlich der Eßgier, gesagt wird. Ein anderer Königsspruch v. 16: *Fürst, alles Verstandes baar und reich an Bedrückungssucht! Wer unrechtmäßigen Gewinn haßt, erhält sich lange.* Die alten Uebers. von LXX an fassen רַב מַעֲשָׂקוֹת als Präd. (wie auch Fl.: Princeps qui intelligentiae habet parum idem oppressionis exercet multum), aber

warum sagte der Verf. nicht הִנֵּה oder הִנֵּה statt dieses zweideutigen un-
bequemen הִנֵּה? Hitz. meint 15^a als abgerissenen Nom. ansehen zu können,
den ein Suff. in 15^b nicht aufnehme. Aber Beispiele wie 27^a. 27, 7^b
sind ganz anderer Art: dort findet wirklich latente und nur nicht zum
Ausdruck kommende Rückbez. statt; der auf den Nom. folgende Satz
verhält sich wirklich wie dessen virtuelles Präd., hier aber ist 15^b ein
selbständiger, außer syntaktischem Verhältnis zu 15^a stehender Satz.
Schon Heidenh. hat erkannt, daß hier ein Spruch nicht in Form eines
bloßen Aussagesatzes (בְּאֵמַר פִּסֵּק), sondern warnender Anrede vorliege,
und so wird er auch von Ew. Brth. Elst. Zöckl. verstanden. Die Accen-
tuation scheint von gleicher Voraussetzung auszugehen. Es ist die
einzige Stelle im Spruchbuch, wo נִגִּיד vom Volksoberrhaupt und wo der
Plur. הַבְּנִיּוֹת vorkommt; es darf also nicht befremden wenn der Spruch
auch sonst noch etwas Sonderliches in seiner Gestaltung hat. Oft genug
reden diese Sprüche den Sohn und überhaupt ihren Leser an, warum
nicht auch einmal den König? Es ist ein Spruch wie wenn ich sage:
O du sorgloser und lustiger Gesell! Wer viel lacht, wird einmal lange
weinen. So ergeht hier die Anrede an einen Fürsten, welcher baar ist
aller Einsicht oder der Einsichtsfülle, deren ein Fürst bedarf, aber dafür
um so eifriger in Erpressungen, um ihm zu sagen, daß nur derjenige,
wer Uebervortheilung haßt, sein Leben hoch bringt, daß also ein Fürst,
der sein Volk ausraubt, sein Leben als Mensch und seinen Bestand als
Regent (vgl. שְׂנֵי הָיָה 24, 22) mutwillig verkürzt. Das *Kerî* שֵׁנָה hat auf
penult. zurückgewichenen Ton, wie ihn auch das *Chethîb* שֵׁנָה haben
würde, vgl. לְמִצְרָיִם 8, 9. Das Verh. von Plural-Subj. zu Singular-Präd.
wäre wie 27, 16. Ueber בָּצַע s. zu 1, 19. Eine Bestätigung dieses sich
an den Fürsten wendenden Spruches durch ein Beispiel ist das Wehe
über Jojakim Jer. 22, 13—19. Und ein Blick auf das Wehe Hab. 2, 12
zeigt, wie leicht sich v. 17 zum Anschluß darbietet: *Ein Mensch ge-
ängstigt durch Bhutschuld an einer Seele, bis zur Gruft flieht er,
man hege ihn nicht!* Lth. übers. *Ein Mensch der am bhut einer Seelen
vnrecht thut*, als ob es עָשָׂק hieße. Loewenst. redet sich ein, עָשָׂק könne
'bedrückt habend' bed. und beruft sich dafür auf לְבָבוֹשׁ angezogen habend,
mischnisch נִשְׁדָּד, רָכִיב, נִשְׁחָד, lat. *coenatus*, *juratus*, aber keiner dieser
Fälle ist gleichartig, indem da überall die bezeichneten Handlungen sich
auch umgekehrt als ein Erleiden des Gethanen fassen lassen z. B. das
Anziehen als ein Bekleidetwerden, das Reiten als ein Berittensein u.s.f.
Von עָשָׂק im Sinne des Bedrückens Anderer läßt sich kein solches die
Handlung als Zustand auf das Subj. zurückwerfendes *part. pass.* bilden.
Dies gilt auch gegen AE, welcher meint, עָשָׂק bed. bedrückend n. d. F.
אָגִיד, denn von שָׂכֵן eingewohnt = wohnhaft gilt das eben
Gesagte; daß אָגִיד s. v. a. אָגַד, darüber s. zu 30, 1 und daß שָׂדֵד Ps. 137, 8
s. v. a. שָׂדָר sei, ist nicht wahr. Kimchi fügt unter dem Namen seines Va-
ters (Josef Kimchi) noch שְׂחָדָה Jer. 9, 7 = שְׂחָדָה hinzu, aber daß 'ge-
schlachtet' s. v. a. schlachtend sein könne, spottet aller Logik. Einige
HSS bieten die LA עָשָׂק, welche nicht unstatthaft ist, aber nicht in dem
Sinne von 'angeschuldigt' (Loewenst.) sondern: befeindet, befiehlt, denn

עָשָׂק bed. feindlich tractiren und nachbibl. überh. etwas tractiren oder betreiben z. B. חֲזָקָה בְּדַבָּר חֲזָקָה, עָשָׂק (wov. *Pi. contrectare*, vgl. Jes. 23, 12., wonach עָשָׂק Potenzirung dieses עָשָׂה zu sein scheint). Jedoch ist kein Grund vorhanden, עָשָׂק für nicht ursprünglich zu halten, nicht in dem Sinne von ‚hartbedrängt‘, denn von rächendem Verfolgen ist es ungebrauchlich, sondern: innerlich bedrückt, denn auch Jes. 38, 14 bed. עָשָׂק die Angst des Schuldbewußtseins. Wer durch das vergossene Blut eines hingemordeten Menschenlebens innerlich niedergedrückt ist, der befindet sich auf unaufhörlicher Flucht, um der Blutrache, um der obrigkeitlichen Strafe, um seinen inneren Martern zu entgehen; er flieht und findet keine Ruhe, bis ihn endlich das Grab (בֵּית, nach morgenländischer d. i. babylonischer Schreibung בֵּר) aufnimmt und der Tod die einzig mögliche Sühne des Mörders vollzieht. Die Abmahnung אֲלֵי־יְהוָה will nun nicht etwa sagen, daß man den Flüchtling nicht festhalten solle, sondern, daß אֲלֵי־יְהוָה nicht bloß festhalten, sondern aufrecht halten bed., daß man ihm keinen Halt, keinen Aufenthalt, keine Deckung und Sicherung gegen die ihn verfolgende Rache gewähren, daß man ihn nicht dem Arm der Gerechtigkeit entziehen und dadurch störend und hemmend in die auf sittlichen Grundlagen ruhende Rechtsordnung des Staats eingreifen soll. Andererseits sprach das Spruchbuch 24, 11 f. die Mahnung aus, ein Menschenleben überall da, wo es möglich, zu retten. Der vorliegende Spruch kann also nichts Anderes sagen wollen, als daß man dem Mörder als solchem keinen Vorschub leisten, daß man ihn nicht auf Schleichwegen retten und sich dadurch seiner Sünde theilhaft machen soll. Gnade kann nicht eher für Recht ergehen, als bis das Recht in seiner Berechtigung anerkannt und zur Geltung gekommen. Diesem Rechte soll sich nicht menschliches Mitleid, menschliche Nachsicht unter dem falschen Titel der Gnade entgegenstellen. Man braucht jedoch אֲלֵי־יְהוָה nicht gerade als Abmahnung von Unsittlichem fassen, es kann auch affektuose Aussage des Unmöglichen sein: man stütze ihn nur nicht, versuche es nicht, der Unruhe, die ihn von Ort zu Ort treibt, abzuhelfen — es ist doch umsonst, er wird unaufhaltsam getrieben, sein Geschick zu erfüllen. Unzulässig ist aber die Uebers. *nemine eum sustinente* (Fl.); bloße Aussage von Thatsächlichem ohne alle subjektive Färbung ist אֵל *seq. fut.* niemals. Es folgen nun andere Sprüche, in denen wie in v. 17 Bewegung zu Worte kommt (Hitz.), rechte und schiefe und überstürzte. v. 18: *Wer unsträflich wandelt dem wird geholfen, und der doppelwegig Gekrümmte fällt mit Einem Male.* LXX übers. διχαλως (als Acc. der Weise), Aq. Theod. τέλειος (als Prädicats-Nom.), es läßt sich aber auch τέλειον oder τελειότητα als Objektsacc. übers., was wir zu 2, 7 S. 62 bevorzugten. Statt עָשָׂק הֲרִיבִים v. 6 heißt es hier הֲרִיבִים עָשָׂק der doppelwegig Schiefgerichtete oder auch reflex. sich Krümmende. Haben wir zu v. 6 den

1) Böttch. meint, es sei vielmehr עָשָׂק = הֲרִיבִים zu sprechen so wie auch 25, 11 הֲרִיבִים = מִדָּבָר, aber das ist weder aus der *defectiva scriptio* noch aus sonst etwas zu folgern.

Du. דְּרָבָרִים richtig verstanden, so kann schon deshalb בְּאַחַת nicht auf einen dieser zwei Wege zurückgehn; übrigens ist דְּרָבָרִים als Fem. eine Anomalie wenn nicht ein Solöcismus. בְּאַחַת bed. wie das aram. בְּחִתָּא entw. allzumal (wofür mischnisch בְּאַחַת, aram. בְּחִתָּא) oder einmal (= בְּפַעַם אַחַת), und das bed. an u. St. nicht: einstmals *aliquando*, wie Nolde mit Flacius erkl., sondern: mit Einem Male d. i. wie Geier erkl.: *penitus, sic ut pluribus casibus porro non sit opus*. Schult. vergleicht *Aen.* 11, 418: *Procubuit moriens et humum semel ore momordit*. Richtig Fl.: *repente totus concidet*. v. 19: *Wer seinen Boden anbaut wird satt an Broten, und wer nach nichtigen Geschäften hascht wird satt an Armut*. Variation von 12, 11. Das Präd. lautet hier entsprechender seinem Gegensatze. Zu רִישׁ (hier und 31, 7) statt des häufigeren ראשׁ vgl. S. 162. An diesen Spruch vom Landbau als sicherem Nahrungsquell reiht sich der inhaltsverwandte v. 20: *Ein streng rechtlicher Mann wird reich gesegnet, wer aber reich zu werden hastet bleibt nicht schuldlos*. Sowol אִישׁ אֱמוּנָה 20, 6 als אִישׁ אֱמוּנָה bez. einen *vir bonae fidei*; dort aber bezog sich die Benennung auf Beständigkeit und Verlässigkeit in Gunst- und Freundschaftsverhältnissen, hier auf Rechtlichkeit oder Redlichkeit in Handel und Wandel; der Plur. geht auf Allseitigkeit und Mangellosigkeit der Bethätigung. Mit בְּרָכוֹת verhält sich wie 10, 6 S. 164: der Begriff befaßt Segnungen seitens Gottes und der Menschen, also *benedictio rei* und *benedictio voti*. Wer dagegen, ohne in den Mitteln wählerisch zu sein, mit Hast darauf aus ist, reich zu werden, der bleibt nicht nur nicht ungesegnet, sondern auch nicht schuldlos und also auch nicht straffrei; auch dieses dem Mischleystyl geläufige לֹא יִנָּקָה (z. B. 6, 29) ist wie בְּרָכוֹת Einheit zweier Begriffe, wie überh. die biblische Anschauung und Sprache Sünde, Schuld und Strafe einheitlich zusammenfaßt.

Mit einem Spruche, in dessen 1. Hälfte sich der Anfang des zweiten Anhangs 24, 23 wiederholt, beginnt eine neue Gruppe v. 21: *Person-Ansehen ist nicht gut, und um ein Stück Brot kann ein Mann zum Frevler werden*. Z. 1 geht auf die Rechtspflege und Z. 2, das Besondere verallgemeinernd, auf das gesellschaftliche Leben überh. Der „Bissen Brots“ wäre als Beispiel eines Bestechungsgeschenks, durch welches die Gunst des Richters erkaufte wird, zu niedrig gegriffen. Treffend Hitz.: „Schon eine Kleinigkeit, ein wahrer Bettel (1 S. 2, 36), kann, wie sie Gunst und Ungunst in uns erzeugt, so überh. im Willen eine Neigung hervorbringen, so daß man von der Linie strenger Rechtschaffenheit abweicht.“ Geier vergleicht Gellius *Noct.* 1, 15 vom Tribunen Cölius: *Frusto panis conducı potest vel ut taceat vel ut loquatur*. Wie v. 21 sich an das forensische לֹא יִנָּקָה anschließt, so nun an das dortige וְאִין לֹא חֹשֶׁשׁ v. 22: *Nach Reichtum überstürzt sich der Mann scheelen Auges und erkennt nicht, daß Mangel ihn überkommen wird*. Hitz. faßt רִישׁ אִישׁ als Appos. des Subj., aber dann war vielmehr רִישׁ אִישׁ (vgl. z. B. 29, 1) zu schreiben. עֵין נִבְהַל לְהוֹן (23, 6) ist der Scheelsüchtige, Misgünstige, Neidische und ebendeshalb auch Habsüchtige. Es ist freilich möglich daß ein Misgünstiger sich in Unmut verzehrt

ohne eigne Rührigkeit, was Hitz. einwirft, aber in der Regel verbindet sich mit Misgunst das leidenschaftliche Streben, sich zu gleicher Höhe des Glücks mit dem Beneideten emporzuschwingen. und dieser von unlauterem Beweggrund ausgehende Wetteifer macht den Menschen blind dagegen, daß er sich dadurch nicht vorwärts bringt, sondern rückwärts; denn es kann kein Segen darauf ruhen, Unzufriedenheit mit dem was Gott uns beschieden verliert verdienter Weise auch das was sie hat. Das *praet.* נִבְהַל wäre Ausdruck einer Thatsache, das *part.* נִבְהַל ist Ausdruck eines habituellen eigenschaftlichen Thuns; das Wort bed. *praeceps* (*qui praeceps fertur*) mit dem Wurzelbegriff des Entzügelten, sein selbst nicht Mächtigen (s. zu Ps. 2, 5 und oben 20, 21). Die LA schwankt zwischen נִבְהַל (Kimchi unter נִבְהַל und Norzi nach Codd. und alten Ausgg.) und נִבְהַל (so z. B. Cod. jaman.); nur Ps. 30, 8 steht נִבְהַל außer Frage. חֲסִיר ist von Symm. Syr. Hier. anerkannt. LXX liest aus 22^b heraus, daß selbigen Reichtums sich schließlich ein ἑλεῖµον bemächtigen wird, wonach Hitz. חֲסִיר Schimpf (vgl. 25, 10) lesen will. An den Spruch über den רֵץ עֵין schließt sich einer über den אִדָּם אַחֲרֵי v. 23: *Wer einen rückwärtsgehenden Menschen rügt findet mehr Dank, als der Schmeicheltreder.* Unmöglich kann das *aj* von אַחֲרֵי Suff. sein; der Talmud *Tamid* 28^a bez. es auf Gott, aber auch daß es bedeute: nach meinem, Salomo's, Vorgang oder Beispiel (AE Ahron b. Josef Venet. JHMich.), ist unbrauchbar, da eine solche Bezugnahme des Spruchlehrers auf sich selbst ganz zwecklos ist. Andere übers. wie Hier.: *Qui corripit hominem gratiam postea inveniet apud eum magis, quam ille qui per linguae blandimenta decipit*, indem sie theils אַחֲרֵי־כֵן zu lesen vorschlagen, theils dem אַחֲרֵי diese Bed. *postea* geben. אַחֲרֵי, sagt Ew., ist ein merkwürdiges Beispiel eines Adverbs. Hitz. will dieses Adv. sogar in Neh. 3, 30 f. hineincorrigiren, wo aber mit Keil אַחֲרֵי zu lesen ist, in Jos. 2, 7 wo אַחֲרֵי zu streichen sein wird, und in Dt. 11, 30 wo der überlieferte Text wolerklärlich ist. Dieses אַחֲרֵי wäre wie אֲחִיר und מִחִיר gebildet, aber wenn es existirt hätte, so wäre es sicher kein Hapaxgegrammenon. Die Accentuation erkennt es auch an u. St. nicht an, sondern sie nimmt אַחֲרֵי mit אִדָּם zusammen, und wie anders als so daß sie es, wie Ibn-Jachja in seiner Grammatik לִשְׁוֹן לְמוֹדִים und Immanuel erkannt haben, für ein auf *aj* auslautendes Nomen ansieht. Es ist eine Bildung wie לִפְנֵי 1 K. 6, 10 (vgl. Olshausens Lehrb. S. 428 f.), gleicher Endung wie שָׂרִי, חָפִי und im späteren aramaisirenden Hebräisch וּבִי u. dgl. Die von Heidenh. notirte Variante אַחֲרֵי bestätigt das, und die im Sprachbuch herrschende Unterscheidung verschiedener Menschenklassen (s. S. 33) begünstigt es. Ein אִדָּם אַחֲרֵי ist, jeremianisch (7, 24) definirt, ein Mensch welcher לְאַחֲרֵי rückwärts und nicht לְפָנִים nach vorne (gerichtet) ist. Nicht der Renegat heißt so — denn מוֹכִיחַ *opp.* מוֹחִילֵךְ לִשְׁוֹן führt nicht auf einen so starken Begriff — sondern der Retrograde, zu deutsch: Rückläufige oder Rückwendige, welcher sich vom Guten, Rechten, Wahren abkehrt und immer weiter davon abkommt (Imman.: אַחֲרֵי שְׁוֹן הוֹלֵךְ אַחֲרֵי בְּמוֹתוֹ rückwärts gehend in seinen Eigenschaften oder seinem sittlichen Verhalten). Diese der Furcht Jah-

ve's oder, was dasselbe, der Religion der Offenbarung sich entfremdende centrifugale Richtung würde zu gänzlichem Abfall werden, wenn ihr nicht rückhaltlose und furchtlose Rüge entgegenströme und ihr Einhalt zu thun suche. Und wer dem auf so abschüssiger Bahn Befindlichen treu und offen und ernst ins Gewissen redet¹, der erwirbt sich dadurch seitens des Zurechtgewiesenen und aller Gutgesinnten einen besseren Dank (und auch seitens Gottes einen besseren Lohn Jac. 5, 19f.) als der welcher, mit ihm redend, die Zunge glättet, um ihm, dem etwa Reichen und Hochgestellten, nur Angenehmes zu sagen. *Laudat adulator, sed non est verus amator*. Die 2. Vershälfte besteht wie öfter (Ps. 73, 8. Iob 33, 1 vgl. *Thorath Emeth* p. 51 s.) aus nur zwei Wörtern mit *Mercha Silluk*. Einigermassen ähnlich geformt ist v. 24: *Wer seinen Vater und Mutter beraubt und spricht: Es ist kein Frevel, der ist des Zerstörers Geselle*. Z. 2 verhält sich variirend zu 18, 9^b. Statt *בַּעַל מִשְׁחָרָה* *dominus perditionis* dort heißt es hier *אִישׁ מִשְׁחָרָה* *vir perdens (perditor)*, die Sprache bez. so (arab. *ساحط*) einen Menschen, der nicht

aus Rache, sondern aus Lust und Gewinns halber Menschenleben und was für Menschen Werth hat zerstört, also den Raubmörder, Mordbrenner u. dgl. Statt *זָרָה* dort heißt es hier *הָזָר* in gleichem Sinne. Wer die Eltern beraubt d. i. ohne weiteres an sich nimmt was sie besitzen und dies für keine sonderliche Sünde hält², weil er sie doch schließlich beerben werde (vgl. die Erbschafts-Anticipation 20, 21 mit 19, 26), der ist gleich zu achten einem Menschen, welcher sich alle Verbrechen am Leben und Eigentum seiner Nebenmenschen erlaubt; denn was der That eines solchen Sohnes an äußerer Vergewaltigung abgeht macht sie deshalb zu einer gleich schlimmen, weil sie rohe Verletzung des zartesten heiligsten Pflichtverhältnisses ist. Inhaltsverwandt ist der Spruch v. 25: *Der Hubgierige erregt Zwistigkeit, wer aber auf Jahve vertraut wird reich gelobt*. Z. 1 ist Variation von 15, 18^a. *רָחֵב-נֶפֶשׁ* ist nicht mit *רָחֵב-לֵב* 21, 4 zu verwechseln. Weit von Herzen ist der sich hochmütig Aufblähende, weit von Seele (vgl. mit Schult. *הִרְחִיב נֶפֶשׁ* von Aufsperrung des Schlundes oder Rachens Jes. 5, 14. Hab. 2, 5) der schrankenlos Gierende; denn *לֵב* ist die geisthafte und *נֶפֶשׁ* die naturhafte Innerlichkeit des Menschen, demgemäß Weitung des Herzens Ueberspannung des Selbstbewußtseins und Weitung der Seele Ueberspannung der Begierde. Richtig LXX nach ihrem urspr. Texte: *ἀπληστός ἀνὴρ κινεῖ* (so mit Hitz. für *κινεῖ*) *veíxh*. Z. 2 ist Variation von 16, 20. 29, 25. Dem Unsättlichen steht der entgegen, welcher auf Gott vertraut (*יָבִטָה*) mit *Gaja* beim Vocale des das Wort schließenden Gutturals, denn es folgt ein vorn betontes und noch dazu mit einem Guttural anlautendes, vgl. *יָבִטָה* 29, 2. *יָבִטָה* 29, 18), daß dieser ihm bescheeren werde was ihm

1) Loewenst. schreibt *בְּזָרָה*, nach Metheg-Setzung §. 43 nicht unrichtig; denn das folgende Wort, obgleich nicht vorn betont, beginnt mit einem ähnlich lautendem Guttural.

2) Man accentuirt *אִישׁ מִשְׁחָרָה* (*Dechi Mercha* — kein Makkef — *Athnach*), wie in Cod. 1294 und alten Ausgg.

nöthig und gut ist. Ein so Genügsamer wird reichlich gesättigt (vgl. zum Wort 11, 25. 13, 4 und zur Sache 10, 3. 13, 25), äußerlich wie innerlich befriedigt, während jener Andere, nie zufrieden, in sich keinen Frieden hat und um sich her Unfrieden stiftet. Der folg. Spruch nimmt das בָּיִת des vorigen wieder auf¹ v. 26: *Wer auf sein Herz vertraut der ist ein Thor, wer aber in Weisheit wandelt der wird entrinnen.* Aus der Verheißung 26^b schließt Hitz. daß das Herz vom Mut gemeint sei, aber so für sich allein hat לב nie diesen Sinn. Wer auf sein Herz vertraut ist nicht bloß ein solcher der sich von ‚seinem unüberlegten trotzigem Thatendrange‘ (Zöckl.) leiten läßt. Der Spruch richtet sich gegen falschen Subjectivismus. Das Herz ist jene Gedanken-schmiede, von welcher sich so wie der Mensch von Natur ist nichts Gutes sagen läßt Gen. 6, 5. 8, 21. Weisheit aber ist eine Gabe von oben und besteht in Wissen um das objektiv Wahre, das Gemeingültige, das normative Göttliche. הַלֵּךְ בְּחָכְמָה ist wer so wandelt daß er an der Weisheit eine sichere Autorität hat und nicht erst, wie er wandeln solle, auszuklügeln, zu berechnen, zu experimentiren hat. So den Weg der Weisheit wandelnd entgeht man den Gefahren, denen man durch thörichtes Vertrauen auf das eigne Herz und dessen wechselnde Gefühle, Einfälle, Launen, Trugbilder ausgesetzt ist. Ein unbesonnen Provocirender, ein vor der Zeit sich in Siegesträumen Wiegender gehört auch dahin, aber das Vertrauen auf das eigne Herz nimmt auch hundertfach andere Gestalt an. Wesentlich Gleiches wie dieser Spruch sagt Jeremia 9, 22 f., denn die 26^b gemeinte Weisheit ist die dort v. 23 definirte. v. 27: *Wer den Armen gibt leidet keinen Mangel, wer aber seine Augen verhüllt bekommt der Flüche viel.* In 27^a ist das auf den Subjekts-Nominativ zurückweisende Pronomen לִי wie 27, 7 לָהּ zu ergänzen. Wer den Armen gibt, hat keinen Mangel (מַחְסוֹר), denn Gottes Segen ersetzt ihm reichlich was er geopfert. Wer dagegen seine Augen verhüllt (מַעְלִים, vgl. das *Hithpa.* Jes. 58, 7), um das Elend, welches sein Mitleid anspricht, nicht zu sehen oder als ob er das Elend, welches Anspruch auf sein Mitleid hat, nicht sähe: der ist (wird) reich an Verwünschungen d. i. belastet mit den Flüchen derjenigen, deren Noth er sich nicht rühren läßt, Verwünschungen welche weil sie verdient sind sich kraft eingreifender göttlicher Vergeltung (s. Sir. 4, 5 f. Tob, 4, 7) in alle Arten von Unglück umsetzen (*opp.* רַב־בְּרָכוֹת 20^a). מְאָרָה ist n. d. F. מַעְרָה, מִעָרָה v. מַעְרָר gebildet.

Der folg. Spruch ähnelt den Anfängen 28, 2. 12. Die Sprüche 28, 28. 29, 1. 2. 3 bilden eine schöne gevierte Gruppe, in welcher sich der erste und dritte, zweite und vierte Spruch entsprechen. v. 28: *Wenn die Gottlosen aufkommen, verbergen sich die Menschen, und wenn sie umkommen, mehren sich die Gerechten.* Z. 1 ist Variation von 12^b. Da die sich Verbergenden schlechtweg Menschen, Leute

1) Gelegentlich bemerken wir, daß die Neigung, mehrere Sprüche nach einem gemeinsamen Schlagwort zusammenzustellen, sich auch in den deutschen Spruchbüchern findet, s. Paul, Ueber die urspr. Anordnung von Freidanks Bescheidenheit (1870) S. 12.

Leute heißen, so ist die Meinung des יָרֵבָה wol nicht die, daß die Gerechten dann von allen Seiten her wieder zum Vorschein kommen (Hitz.), sondern daß sie gedeihen, sich mehrten und wachsen wie Pflanzen wenn die Würmer, Raupen u. dgl. vernichtet sind (Fl.). Loewenst. glossirt יָרֵבָה durch יִגְדֵּל sie werden groß = mächtig, aber das wäre Styl Elihu's Iob 33, 12., welcher nicht der gemeinübliche ist; die Herren- und Herrschaftsnamen רַב, רִבִּי, רֶבֶן, רֶבֶמֶת leiten sich alle von רָבָב, nicht רָבָה ab. Die Mehrung ist vom gedeihlichen Wachstum (groß werden = wachsen wie viell. auch Gen. 21, 10) der Gemeinde der Gerechten verstanden, welche nachdem Gott im Sturze der Gottlosen geredet auch Zuwachs ihrer Glieder gewinnt, vgl. 29, 2 und bes. 16. Auf den politischen Spruch folgt ein allgemein ethischer 29, 1: *Ein viel zurechtgewiesener Mann, der den Nacken steift, wird plötzlich in Trümmer gehen ohne Heilung.* Z. 2 = 6, 15^b. Die Verbindung אִישׁ הוֹכְחוֹת muß an sich auf einen Leser des Spruchbuchs den nächsten Eindruck machen, daß sie einen Strafprediger bedeute, was sich aber durch das Folgende widerlegt, oder einen solchen der Gegenreden im Munde führt; denn der Genit. nach אִישׁ ist 16, 29. 26, 21. 29, 10. 13. 20 Bez. dessen was vom handelnden Subj. ausgeht. Und da הוֹכְחוֹת Ps. 38, 15. Iob 23, 4 Gegenbeweise und überh. Entgegnungen bed., so ließe sich 1^a ein Raisonneur gezeichnet finden, der sich nichts sagen, nichts sich beweisen läßt, sondern allem und jedem widerspricht. So z. B. Fl.: *Vir qui correptus contradicit et cervicem obdurat.* Aber dieses eingeschaltete *correptus* gibt unwillkürliches Zeugnis davon daß der nächstliegende Eindruck des אִישׁ הוֹכְחוֹת durch מִקְשָׁה עֵרָה einen Umschlag erleidet: wenn man הקֶשֶׁה (לב) neben הוֹכְחוֹת liest, so bezeichnet eben Letzteres die *correptio*, welcher starrer Trotz entgegengesetzt wird (Syr. Trg. Hier. Lth.), und הוֹכְחוֹת erweist sich also als *gen. objecti*, und man hat genitivische Verbindungen des אִישׁ wie 18, 23. 21, 17 oder vielmehr wie 1 K. 20, 42. Jer. 15, 10 zu vergleichen. Unnötig aber ist es, mit Hitz. הוֹכְחוֹת auf göttliche Strafverhängnisse zu beschränken und nach Hos. 5, 9. Jes. 37, 3 הוֹכְחוֹת zu lesen, da der Untersch. des Vocals keinen der Bed. bedingt und auch הוֹכְחוֹת Ps. 149, 7 von menschlich vermittelter Bestrafung vorkommt.¹ Es ist überh. zunächst nicht an thätliche Strafen, sondern an Strafreden zu denken, und der Strafreden-Mann ist ein solcher, dessen Verhalten immer und immer wieder strengen Tadel verdient und der auch fort und fort von solchen, die für sein Bestes zu sorgen beeifert und berufen sind, Zurechtweisungen erfährt. Hitz. betrachtet 1^a als Bedingungssatz: „Ist ein Mann der Strafen halstarrig“ . . Das ist syntaktisch unmöglich. Nur מִקְשָׁה עֵרָה könnte den Werth eines solchen haben: Ein Mann der Strafen, wenn er . . Aber warum schrieb der Verf. dann nicht lieber עֵרָה מִקְשָׁה. Warum soll denn עֵרָה מִקְשָׁה nicht coordinirte weitere Beschreibung des Mannes sein können? Vgl. z. B. Ex. 18, 21. Die Thür der Buße, zu welcher den Menschen ernste treugemeinte

1) s. Zunz, Ueber Begriff und Gebrauch von *Tokhecha*, in Steinschneiders Hebr. Bibliographie mit dem Titel המזכיר 1871 S. 70 f.

Ermahnung aufruft, bleibt nicht ewig offen. Wer aller Mühe, seine Seele zu retten, hartnäckiges Verharren in seiner Sünde und Selbstverblendung entgegensetzt, der wird einmal plötzlich und ohne Aussicht und Möglichkeit der Wiederezurechtbringung (vgl. Jer. 19, 11) in Trümmer, in die Brüche, zu Grunde gehen. *Audi doctrinam si vis vitare ruinam.* Auf diesen allgemein ethischen Spruch folgt wieder ein politischer v. 2: *Wenn Gerechte sich mehren freut sich das Volk, und wenn ein Gottloser herrscht, erseufzt ein Volk.* Ueber בְּרִבּוֹת צְדִיקִים (Aq. richtig ἐν τῷ πληθύνειν δικαίους) s. zu 28, 28. Wenn die Gerechten die Mehrheit bilden oder doch dermaßen an Zahl zunehmen, daß sie die tonangebende Partei, die einflußreichste Macht im Volke bilden (Fl. *cum incrementa capiunt iusti*), so ist der Zustand des Volkes erfreulich und dessen Stimmung freudig (11, 10); wenn dagegen ein Gottloser oder (nach 28, 1) Gottlose herrschen, bekommt ein Volk zu seufzen (רָאִתָּה עִם mit dem hier regelrechten Hemmungs-Gaja). „Dafür daß עִם erst mit und dann ohne Art. gesetzt wird, mangelt Grund“, wie Hitz. bem. Das erste Mal bez. er das Volk als dasjenige, in welchem solche Mehrung der Gerechten vor sich geht; das zweite Mal bleibt er weg, weil die Poesie überh. kein Gefallen daran hat, und übrigens wird durch diesen Wegfall die 2. Zeile neunsylbig wie die erste. Auf den politischen Spruch folgt wieder ein allgemein ethischer v. 3: *Ein Mann der Weisheit liebt erfreut seinen Vater, und wer mit Huren umgeht bringt Reichtum durch.* Z. 1 Variation von 10, 1. אִישׁ-אֱהָב hat regelrechtes *Metheg* wie אִישׁ-חָכָם 9^a. אִישׁ ist der Mann ohne Unterschied des Alters vom Kinde (Gen. 4, 1) bis ins reifere Alter (Jes. 66, 13); das Liebes- und Pietätsverhältnis zu Vater und Mutter erlischt nie. Z. 2 erinnert an 28, 7 (vgl. 13, 20).

Sechs Sprüche an der Schnur der Wörter und Begriffe אִישׁ, גִּבּוֹר, חָכָם, חֲכָמִים, דָּעָה, צָדִיק, צָדִיק, אִישׁ. Ein Königsspruch beginnt v. 4: *Ein König bringt durch Recht das Land zu gutem Stande, aber ein Mann der Steuern bringt es herunter.* Das *Hi. הַעֲמִיד* bed. machen daß eine Person oder Sache aufrecht zu stehen kommt und feststeht (z. B. 1 K. 15, 4); הָרַס niederreißen ist das Gegentheil des Auf- und Ausbauens (Ps. 28, 5), vgl. הָרַס *opp.* בָּנָה, gleichfalls vom Staate, 11, 11. Mit אִישׁ חַיִּים ist der König als ein Mann dieser Art gemeint, fraglich aber ob als ein Mann der Schenkungen d. i. der sich solche machen läßt (Grot. Fl. Ew. Brth. Zöckl.) oder als ein Mann der Abgaben d. i. der solche auferlegt (Midrasch AE Ralbag Rosenm. Hitz.). Es ist beides möglich, denn חַיִּים Hebe (vom Ab- und Aufheben = Widmen) heißt sowol die freiwillige Spende als die pflichtige Abgabe und zwar Naturalabgabe. Da das Wort das Eine Mal, wo es außer hier vom Verh. des Volks zum Fürsten vorkommt Ez. 45, 13–16., eine gesetzliche Abgabe bez., so scheint es auch hier mit Uebertragung vom religiösen Gebiet auf das weltliche von Steuern und zwar seinem Grundbegriffe gemäß von Abgaben d. i. solchen Steuern gemeint zu sein, die von irgend etwas wie Bodenertrag, Gewerbe, Erbschaften abgegeben werden. So läßt sich

auch Aquila-Theodotions ἀνὴρ ἀφαισεμάτων und des Venetus ἐρά-
νων verstehen. Eine abgabensüchtiger Mann auf dem Throne bringt
das Land wie durch Brandschatzung herunter; durch Recht dagegen,
wozu auch das rechte wolbemessene und angemessene Maß der Be-
steuerung gehört, hilft ein König dem Lande zu gutem Stande, festem
Bestande. v. 5: *Ein Mann der seinem Nächsten vorschmeichelt breitet
ein Netz vor seine Tritte*. Fl. wie Brth.: *Vir qui allerum blanditiis
circumvenit*, aber in dem עַל liegt an sich nicht die feindliche Richtung,
die Absicht zu schaden; es wechselt mit אֶל Ps. 36, 3 und was 5^b (vgl.
26, 28^b) sagt geschieht auch ohne Bezweckung des Schmeichelnden:
das Gespinst schmeichelnder Irrtümer vor den Augen des Nächsten wird,
wenn dieser daraufhin handelt, für ihn zum Netze in das er sich zu
seinem Verderben verstrickt (Hitz.). הַחֵלֶק bed. auch ohne äußeres Obj.
wie 28, 23. 2, 16 als innerliches Transitiv: Glattes d. i. Schmeichelhaftes
von sich geben. פִּצְצִמִּי ist wie Ps. 57, 7 s. v. א. רִגְלִי, wofür es im Phöniz.
das gewöhnliche Wort. v. 6: *In des bösen Menschen Frevel liegt ein
Fallstrick, der Gerechte aber jubelt und ist fröhlich*. So ist 6^a nach
der Accentfolge *Mahpach Munach Munach Athnach* zu übers., denn
das zweite *Munach* ist Transformation des *Dechi*, אִישׁ רָע gehört also
wie אֲנִשְׁי־רָע 28, 5 zus., wenn es auch nicht wie dieses genitivische, son-
dern adjektivische Verbindung ist. Es findet sich aber auch die Accent-
folge *Munach Dechi Munach Athnach*, welche אִישׁ רָע von רָע trennt.
Hienach übers. Ew.: „Im Vergehen Eines liegt ein böser Fallstrick“,
aber das müßte wie 12, 13 מִיֶּקֶשׁ רָע heißen, denn wenn auch das zahl-
wortartige רָע zuweilen seinem Subst. vorausgeht, so doch nie ein an-
deres Adj.; Stellen wie Jes. 28, 21 und 10, 30 beweisen die Möglichkeit
dieser Wortstellung nicht. Man müßte bei dieser Accentfolge erkl.: In
eines Mannes Frevel ist böse der Fallstrick — böse ist der darin gelegene
Fallstrick (Böttch.); aber ein Grund, weshalb der Verf. nicht מִיֶּקֶשׁ רָע
geschrieben, wäre auch da nicht abzusehen und es hat also bei der
Accentuation אִישׁ רָע zu verbleiben. Auch der Gerechte kann fallen,
jedoch er kommt durch Buße und Vergebung wieder zu stehen, aber in
des bösen Menschen Frevel liegt ein Fallstrick, dem er einmal gefallen
sich nicht wieder entwinden kann 24, 16. In 6^b läßt sich die Form רָעָן
für רָע durch ähnliche metaplastische Formen wie רָשָׁע Ps. 91, 6. רָעָן
Jes. 42, 4 schützen, und auch daß es nicht umgekehrt רָשָׁע רָעָן heißt
(LXX ἐν χαρᾷ καὶ ἐν εὐφροσύνῃ, Lth.: *frenet sich vnd hat wonne*),
erledigt sich durch die gleiche Begriffsfolge Sach. 2, 14 vgl. Jer. 31, 7:
das Jubeln ist momentaner Freudenausbruch, die Freude aber andauern-
des Wohgefühl. Auf die Frage, worüber der Gerechte jubelt und sich
freuet, ist nicht zu antworten: über sein glückliches Entkommen aus
der Gefahr (Zöckl.), sondern: über die gefahrlose ebene Bahn die er
wandelt, oder noch allgemeiner: über das Glück welches ihm seine
Tugend bereitet (Fl.). Aber klar und straff ist der Gegens. von 6^a und
6^b nicht. Man vermißt den Ausdruck des Gegenstandes oder Grundes
der Freude. Cocc. liest in 6^b ein *si lapsus fuerit* hinein. Schult. übers.
justus vel succumbens triumphabit nach dem arab. رَان f. o., welches

aber nicht *succumbere*, sondern *subigere* (übermögen, überwältigen) bed. (s. zu Ps. 78, 65). Hitz. vergleicht sogar *נָסַח* f. i. *discedere, relinquere* und übers.: „der Gerechte aber schreitet durch und freut sich.“ Böttch. ist geneigt zu lesen: *יִרְאֶה וְשָׂמַח* er sieht (was?) und freut sich. Alle diese Aushülfen stehen zurück hinter dem Vorschlag Pinskers (Babylonisch-Hebräisches Punktationssystem S. 156):

בְּפִשֵּׁץ אִישׁ רַע מִקֶּשֶׁת
יִצְדִּיק יְרֵיךְ וְשָׂמַח:

„Auf Schritt und Tritt des bösen Menschen liegen Fallstricke, der Gerechte aber läuft und freut sich“ d. h. er läuft freudig (wie die Sonne Ps. 19, 6) den gottgewiesenen Weg (Ps. 119, 132), auf dem er sich von keiner Gefahr bedroht weiß. Die Aenderung des *בְּפִשֵּׁץ* in *בְּפִשֵּׁץ* hat 12, 13 gegen sich, aber *יִרְיֵךְ* darf nach 4, 12 vgl. 18, 10 als das Ursprüngliche gelten, woraus *יִרְיֵךְ* verderbt ist. v. 7: *Es erkennt der Gerechte das Recht der Geringen, der Gottlose aber versteht sich auf kein Erkennen.* Der Gerechte kennt und anerkennt die gerechten Ansprüche der Leute niedrigen Standes d. h. das was ihnen als Menschen und im besonderen Falle gebührt; der Gottlose aber hat keine Einsicht, aus welcher solche Erkenntnis und Anerkenntnis hervorginge (vgl. zum Ausdruck zu 19, 25). Der Spruch beginnt wie 12, 10., welcher dem Gerechten Mitgefühl mit seinem Vieh zuspricht; dieser spricht ihm Sympathie zu mit denjenigen die oft wie das Vieh und schlimmer als das Vieh behandelt werden. LXX übers. 7^b zweimal: das zweite Mal *רַע* statt *רַשָּׁע* lesend bringt sie Nonsens heraus. v. 8: *Männer des Spotts setzen eine Stadtgemeinde in Aufruhr, Weise aber beschwichtigen das Schnauben.* Was für Männer man unter *אֲנָשֵׁי לְצֹחַן* zu verstehen hat, zeigt Jes. c. 28.: solche denen nichts heilig ist und die sich über alle Autorität hinwegsetzen. Das *Hi.* *יִפְחִי* bed. nicht *irretunt* v. *פָּחַח* (Venet. *παχυδοῦστοι* nach Kimchi AE u. A.), sondern *sufflant* v. *פָּחַח* (Raschi: *יִלְחִיבּוּ*): sie fachen oder blasen die Stadt, näml. ihre Einwohnerschaft, an oder auf, so daß es lichterloh in ihr zu brennen beginnt d. h. sie stören durch Lösung der Respects- und Pietätsbande, durch Entfesselung der Leidenschaften den Frieden und hetzen die Stände und Einzelnen wider einander; Weise aber *אֲנָשֵׁי שָׁלוֹם* bewirken, daß das schon ausgebrochene oder im Ausbrechen begriffene Zornesschnauben wieder zurückgeht d. i. sich legt. Der Zorn ist nicht der göttliche, wie es bei Hier. und Lth., welche *יִפְחִי* frei übers., zu stehen kommt. Die Aramäer schweifen mit ihren Gedanken bei *יִפְחִי* faselnd auf Stellen wie 6, 19 ab. v. 9: *Hat ein weiser Mann einen Streit auszumachen mit einem närrischen, so braust dieser auf und lacht und hält nicht stille.* Unter den alten Uebers. machen Hier. Lth. den Weisen zum Subj. auch von 9^b und zwar zu allen drei Satzgliedern: *Vir sapiens si cum stulto contenderit, sive irascatur sive rideat, non inveniet requiem.* Ebenso Schult. CBMich. Umbr. Ew. Elst. und auch Fl.: „Das doppelte *?* ist correlative wie Ex. 21, 16. Lev. 5, 3 und drückt die völlige Gleichheit hin-

sichtlich der Wirkung, hier der Wirkungslosigkeit aus. Mag der Weise, wenn er mit einem Narren rechtet, zürnen oder scherzen — er wird keine Ruhe haben d. h. er wird es nie dahin bringen, daß der Narr zu widersprechen aufhört, ihm Recht gibt und es ihm so möglich macht den Streit zu enden.“ Aber das zornige Auffahren (vgl. Jes. 28, 21) und damit wechselnde Auflachen eignen sich nicht für den sein Recht geltend machenden Weisen, und da nach Koh. 9, 17 der Weisen Worte בְּנִיחָה vernehmbar werden, so wird man auch bei נִיחָה den Narren als logisches Subj. zu denken haben. Insoweit richtig LXX, aber übrigens ungeschickt: ἀνὴρ σοφὸς κριεῖ ἐθνή (nach der LA עם d. i. עם statt אר), ἀνὴρ δὲ φαύλος (was אִישׁ אִיִל nicht bed.) ὀργιζόμενος καταγελάται καὶ οὐ καταπτήσσει (als ob es וְלֹא יִהְיֶה hieße¹). Das syntaktische Verh. wäre einfacher, wenn in 9^a נִשְׁפֵּט als hypothetisches Perfekt vocalisirt wäre. Dafür aber lesen wir das Part. נִשְׁפָּט. Ew. bezeichnet 9^a als Zustandssatz und Hitz. bem., daß lat. *viro sapiente disceptante cum stulto* entspreche. Er zeichnet wie 1 S. 2, 13. Iob 1, 16 die Situation, worauf dann mit *perf. consec.* fortgefahren wird: wenn ein weiser Mann im Rechten begriffen mit einem närrischen ist, da fährt er auf und lacht und hält nicht stille (erg. לֹא wie 28, 27) oder auch (ohne ergänztes לֹא): ist kein Stillehalten, gibts keine Ruhe. Das Bild ist erfahrungsgemäß. Wenn ein Weiser mit einem Narren irgendwelchen Streit auszugleichen hat, wobei vernünftige und sittliche Gründe den Ausschlag zu geben haben, so braust dieser auf, er lacht und zeigt sich unfähig, ruhig seinen Gegner anzuhören und dessen Gründe auf sich wirken zu lassen.

Wir gruppieren nun weiter v. 10—14, von denen v. 10 und 11 gleichen Tempusgebrauch, v. 12. 13. 14 das in das erste Glied zurückweisende Pronomen gemein haben; auch sonst zeigen sich Berührungen, welche bei der Aneinanderreihung von Einfluß sein konnten. v. 10: *Blutmenschen hassen den Schuldlosen, und Redliche — solchen trachten sie nach dem Leben.* Die nächstliegende Uebers. von 10^b wäre freilich: Redliche suchen seine (des Schuldlosen) Seele. Gemäß dem entgegengesetzten ישׁנאו verstehen die Aramäer das Suchen von eifrigem liebenden Suchen, aber über נפש in לנפשו sich hinwegsetzend²; auch Symm. (ἐπιζητήσουσι) Hier. (*quaerunt*) Lth. wollen so verstanden sein, und Raschi bem., die RA sei hier חֲבֵה לִשְׁנֹן, indem er sich, aber sich selber misstrauend, auf 1 S. 21, 23 beruft. Ahron b. Josef glossirt: שִׁיתְרִיעֵנו עִמּוֹ um sich mit ihm zu befreunden. So um des Gegensatzes willen die RA irgendwie *sensu bono* fassend die meisten Neuern: auch Fl.: *probi autem vitam ejus conservare student.* Der Ged. ist wie 12, 6 zeigt richtig, aber der Sprachgebrauch protestirt gegen diese Auffassung, die sich nur etwa auf Ps. 142, 5 berufen kann, wo der Dichter aber nicht אִין דִּירֵשׁ נִפְשִׁי sagt, sondern, wie es auch hier der Sprachge-

1) Hienach auch Trg. וְלֹא מִתְחַבֵּר (er bleibt ungebeugt), wonach das וְלֹא מִתְחַבֵּר (er geräth nicht außer sich) der Peschitto viell. zu corrigiren ist. Die Vertheilung der Subjecte ist unklar.

2) Das Trg. übers. חס Schuldlosigkeit und Venet. (μισοῦσι) γυνῶσιν, auf 1, 22 abirrend.

brauch heischte, לִקְנֹשׁ. Es sind nur drei Erklärungen möglich, welche AE zur Wahl stellt: 1) sie suchen seine, des Blutmenschen, Seele d. i. trachten ihm nach dem Leben, um Rache an ihr zu üben, nach der überall sonst z. B. Ps. 63, 10 dieser RA eignen Bed.; 2) sie ahnden sein, des Schuldlosen, Leben (LXX ἐξαζητήσουσιν), welches jenen zum Opfer gefallen, nach der Bed., in welcher sonst nur בָּקַשׁ דָּם und בָּקַשׁ דָּם Gen. 9, 5 vorkommt. Auch diese 2. Bed. ist also nicht sprachgebrauchsgemäß, und gegen beide Erklärungen ist zu sagen, daß es nicht im Geiste des Spruchbuchs ist, sich die יְשִׁירִים als Executoren des Blutbanns zu denken. So übrigst also¹ 3) Redliche — sie (die Blutmenschen) suchen eines solchen Seele. Der Uebergang aus dem Plur. in den Singular ist individualisirend und die Wortstellung so wie Gen. 47, 21: „und das Volk (was dieses betrifft), er führte es über in die Städte“ Ges. §. 145, 2. Diese Erkl. empfiehlt sich dadurch, daß דָּם וְיִשְׁרִים sinnverwandte Begriffe sind — man erinnere sich des üblichen Wortpaars דָּם וְיִשְׁרִים —, daß also ebendieselben Personen damit gemeint sein werden, und sie vernothwendigt sich dadurch daß der Ged.: „Blutmenschen hassen den Schuldlosen“ ein unvollendeter ist. Denn ebendas könnte auch von den Gottlosen insgemein gesagt sein. Man erwartet zu hören, daß gerade gegen Schuldlose d. i. in ihrer Unschuld Wandelnde sich vorzugsweise die Blutgier solcher Menschen richtet, und ebendies sagt 10^b; erst dieser 2. Satz bringt den Gegensatz zur beabsichtigten Spannung. Das Rechte hat Lutz, den Hitz. zu widerlegen sucht, aber mit nicht schlagenden Gründen. v. 11: *All seinen Unmut schüttet aus der Thor, der Weise aber beschwichtigt im Hintergrunde ihn.* Daß רַחוּם hier nicht von seinem Geiste (Lth.) im Sinne von *quaecunque in mente habet* (so z. B. auch Fl.) gemeint ist, zeigt der Gegens., denn רַחֲמֵיכֶם bed. nicht *cohibet*, wofür יִחַשְׁבְּכֶם (LXX ταμείνεται) zu sagen war: רַחֲמֵיכֶם also hier von leidenschaftlicher Erregtheit wie 16, 32. Jes. 25, 4. 33, 11. שָׁמַח ist

hier nicht שָׁמַח αἰνεῖν (Imman. Venet. Heidenh.), was keinen annehmbaren Sinn gibt, sondern שָׁמַח beschwichtigen (Ahron b. Josef: קַשְׁפִּיאֵין

d. i. καταπαύειν), jenes wie שָׁמַח auf den Wurzelbegriff des Ausdehnens (*amplificare*), dieses auf den des Fernweggehens, Fernabliegens zurückgehend: שָׁמַח *procul recessit, distitit*, daher שָׁמַח Ps. 89, 10 und

hier eig. zurücktreiben, syn. הִשְׁיֵב (Fl.). Mehrdeutig aber ist בָּחֹר (nur hier mit ב). Man könnte wie Raschi erkl.: der Weise aber schließlich oder hinterdrein (Symm. ἐπ' ἐσχάτων, Venet. κατόπιον = κατόπισθε) beschwichtigt den Unmut, den der Thor losgelassen d. h. wenn dieser sich ausgetobt, tritt jener besänftigend, niederschlagend, ausgleichend ein (vgl. בָּחֹר, בָּחֹרִית Jes. 42, 23). Aber näher liegt es doch, die Antithese auf des Weisen eignen Unmut zu bez.: er läßt diesem nicht unge-

1) Denn εὐθεὶς δὲ συνάξουσιν (werden davonbringen:) τὴν ψυχὴν αὐτῶν, nach Jer. 45, 5 verstanden, liegt sprachlich noch ferner ab.

zügelt freien Lauf, sondern er beschwichtigt ihn im Hintergrund, nämlichs seines Innern. So schon Syr. Trg. בְּרִצְנָה, jener übrigens רִצְנָה (*reputat eam*) lesend, so auch AE: im Herzen als Hintergrund der Sprachorgane. Andere erkl.: in den Hintergrund, nach hinten *retrosum* z. B. Nolde, wozu aber *compescit* besser als *sedat* passen würde. Der Einwand Hitzigs, daß im andern Falle בְּקִרְבּוֹ gesagt sein würde, erledigt sich dadurch, daß mit באהור sich die Vorstellung der Zurückdrängung (des אהור) verbindet. Auch die Wortstellung spricht für *in recessu (cordis)*. *Irae dilatio* — sagt ein Sprichwort — *mentis pacatio*. v. 12: *Ein Herrscher der auf Lügenrede horcht, daß Diener alle sind Gottlose*. Sie sind es, indem sie ihn anlügen, und werden es, indem sie, statt die Wahrheit zu sagen, die der Fürst nicht hören will, sich durch lügenerische Schmeicheleien, Entstellungen, Uebertreibungen, Vorspiegelungen in seine Gunst zu setzen suchen. *Audiat rex quae praecipit lex*. Thut er dies nicht, so gilt das *Sicut rex ita grex* (Sir. 10, 2) im Sinne obigen Salomo-Spruches. v. 13: *Armer und Zinsherr begegnen sich, der beider Augen erleuchtet ist Jahve*. Variation von 22, 2., wonach der Spruch in seinen beiden Theilen verstanden sein will. Daß אִישׁ חֲכָמִים Gegens. von רָשׁ sein will, wird Temura 16^b richtig vorausgesetzt; Raschi aber, welcher einen mittelmäßigen Gelehrten, und Saadia, welcher einen Mann des Mittelstandes (so auch Trg. מְצַרְיָה nach Buxt. *homo mediocris fortunae*) herausbringt, lassen sich durch Zusammenbringung des Worts mit חֲכָמִים beirren. LXX δανειστοῦ καὶ χρεωφειλέτου (*ἀλλήλοις συνελθόντων*), was umgekehrt richtiger wäre, denn אִישׁ חֲכָמִים ist ein Mann welcher drückende Auflagen, hochzuver-

zinsende Vorschüsse macht; der Verbalstamm דָּכָה דָּכַח verhält sich secundär zu דָּכָה, welche die Bed. des Zusammendrückens und Festdrückens hat (wov. auch die Mitte benannt ist, vgl. صميم القلب das Dichte = der Mittelpunkt des Herzens). Den Zins τόκος an sich bez. חֲכָמִים mit dem Plur. חֲכָמִים schwerlich — die Bezeichnung אִישׁ חֲכָמִים schließt einen sinnlichen Tadel in sich (Syr. *afflictor*), ein Rentier (Hitz.) kann nicht so heißen. Lth.: *Reiche* mit der Randglosse: „die wuchern können, wie sie denn gemeiniglich alle thun.“ Deshalb versteht Loewenst. 13^b nach 1 S. 2, 7: Gott erleuchtet ihre Augen durch Erhöhung des Niedrigen, Erniedrigung des Hohen. Aber 13^b will nach 22, 2^b nur sagen daß der Arme wie der Reiche ihr Lebenslicht (Ps. 13, 4) Gotte, dem Schöpfer und Regierer aller Wesen, verdanken — eine Thatsache, die auch ihre sittliche Seite hat: beide sind von ihm bedingt, stehen unter seiner Aufsicht und haben ihm Rechenschaft zu geben, oder anders gewendet: Gott läßt seine Sonne aufgehen über Niedrige und Hohe, Böse und Gute (Mt. 5, 45) — eine allumfassende Liebe voll vorbildlicher sittlicher Motive.¹ v. 14: *Ein König der Niedrige mit Wahrheit*

1) מֵאֵיר hat bei Loewenst. *Mehuppach Legarmeh*, aber falsch, da nach *Legarmeh* keine zwei Verbinder vorkommen können. Auch Norzi's מֵאֵיר mit *Mehuppach Mercha* ist irrig, da Ben-Ascher nur zwei Beispiele dieser Doppelaccentuirung anerkennt, zu denen dieses מֵאֵיר nicht gehört, s. *Thorath Emeth* p. 12. Daß die

richtet, daß Thron wird ewig bestehen. בְּאַמָּתָה wie Jes. 16, 5 (syn. באַמִּינָה, במִישׁוֹר, במִישׁוֹרִים) ist s. v. a. in Pflichttreue oder ganzer voller Erfüllung seiner auf Rechtshandhabung bezüglichen Regentenpflicht, mit andern Worten: nach der Norm des Thatbestandes und des Gesetzes und seiner aus beiden zus. hervorgehenden Pflicht. מִלֶּךְ hat in Codd. z. B. jaman. und im Venet. 1517. 21 richtig *Rebia*. Im Folg. gehört שׁוֹפֵט באַמָּתָה enger zus. als באַמָּתָה דָּלִים, denn von zwei neben einander stehenden Verbindern verbindet der erste immer etwas mehr als der zweite. Also ist מִלֶּךְ שׁוֹפֵט באַמָּתָה דָּלִים treueste Kennzeichnung des logisch-grammatischen Verhältnisses. Zu 14^b vgl. die Königssprüche 16, 12. 25, 5.

Der Spruch mit שָׁבַט v. 15 ist neben den mit שׁוֹפֵט v. 14 gestellt, beginnt aber seinerseits eine Gruppe von Sprüchen über Zucht im Hause und im Volke. v. 15: *Stecken und Rüge gibt Weisheit, aber ein ungezogener Knabe macht seiner Mutter Schande*. Neben שָׁבַט, den als Heilmittel auch der Spruch 22, 15 preist, geht הוֹכַחָה auf die Zurechtweisung in Worten, welche die körperliche Züchtigung begleiten muß und auch ohne sie erforderlich ist; die Construction 15^a folgt in Zahl und Geschlecht dem Schema 27, 9. Sach. 7, 7. Ew. §. 339^c. In 15^b wird die Mutter genannt, deren zärtliche Liebe oft zu verzärtelnder Nachsicht entartet: ein solches Schoßkind, solches Muttersöhnchen macht seiner Mutter Schande. Unser ‚ausgelassen‘, womit Hitz. מְשֻׁלָּח übers., ist von entzügelter, sich ohne Selbstbeschränkung gehen lassen-der Fröhlichkeit gebräuchlich und a. u. St. zu wenig; שָׁלַח sagt man von frei weidenden, frei schweifenden Thieren (Iob 39, 5. Jes. 16, 2), נִצָּר מִשְׁלַח ist demnach ein Knabe den man durch keinen Zwang und keine Strafe einschränkt, ein sich selbst überlassener (Lth. Ges. Fl. u. A.) und also ein ungezogener. v. 16: *Wenn Gottlose sich mehren mehrt sich der Frevel, die Gerechten aber werden ihren Sturz zu sehen bekommen*. LXX übers. nicht eben schlecht: πολλῶν ὄντων ἀσεβῶν πολλὰί γίνονται ἀμαρτίαι (s. über רָבָה v. 2. 28, 28), aber im Grunde ist das doch eine Binsenwahrheit, wie man in Schwaben sagt, d. h. ein trivialer Satz. Der Spruch will sagen, daß wenn in einem Volke die Partei der Gottlosen an Zahl und ebendamt an Macht erstarkt Frevel d. i. Abfallssünde in Denk- und Handlungsweise und ebendamt auch Frevelschuld überhand nimmt. Wenn dergestalt Irreligiosität und Sittenverderben um sich greifen, betrüben sich die Gerechten, aber das Regiment der Gottlosen trägt in sich das Gericht, und die Gerechten werden es mit Freude über Gottes gerechte Vergeltung erleben, daß die gottlosen Machthaber und Stimmführer gestürzt werden. Der Spruch ist wie ein Motto zu Ps. 12. v. 17: *Züchtige deinen Sohn und er wird dich vergnügen, und Wonnegenüsse gewähren deiner Seele*. LXX

Perultima-Betonung מְאַרֵר in einigen Ausgg. falsch ist, bedarf kaum der Bemerkung. Richtig Jablonski מְאַרֵר *Mehuppach* auf ult. mit Zinnorith der vorausgehenden offenen Sylbe.

übers. ויניחך gut καὶ ἀναπαύσει σε¹; הניח bed. Ruhe, eig. Aufathmen ἀνάψυξις und dann, mit Verwischung der Vorstellung bisheriger Beengung, überh. (wie das von Fl. verglichene אراح) Vergnügen oder Be-

hagen gewähren. Die nachbibl. Sprache nennt das בְּרַחַת רִיחַ und sagt von dem Frommen, daß er נחת רוח seinem Schöpfer macht *Berachoth* 17^a und von Gott daß er נחת רוח gewährt den ihn Fürchtenden *ib.* 29^b, im Morgengebet von den himmlischen Geistern, daß sie ihren Schöpfer heiligen בְּנַחַת רִיחַ (mit innigem Behagen). Man schreibe übrigen mit Codd. (auch jaman.) und älteren Ausgg. בְּרַחַת, nicht בְּרַחַת; denn ausgen. die Vv. לִי־פֶלֶא pflegt das Suff. dieser *Hifil*-Formen nicht dagessirt zu werden z. B. אֲמַרְתָּה 1 K. 2, 26. מְשַׁבְּרָה 1 K. 22, 16. אֲכַרְתָּה Ps. 50, 8. מְצַרְתָּה versteht LXX nach 2 S. 1, 24 (μετὰ λόγου) auch hier von Schmuck; aber das Wort bed. Leckergerichte, hier geistige Hochgenüsse. Wie in v. 15. 16 vom Hause aufs Volk übergegangen wurde, so folgt auch jetzt auf den Spruch von der Kinderzucht ein Spruch von der Volkszucht v. 18: *Ohne Schauung verwildert ein Volk; bewart es aber das Gesetz, Heil ihm!* Ueber die Wichtigkeit dieses Spruchs für die Würdigung des Verhältnisses der Chokma zur Prophetie s. S. 34. חֲזוֹן ist dem Sinn nach s. v. a. נְבִיאָה, die proph. Schauung an sich und als Predigtinhalt. Ohne geistesvolle Predigt aus geistlichem Erfahrungsleben heraus wird ein Volk entzügelt (רָפָה, s. über die Punktation zu 28, 25 und über die Grundbed. zu 1, 25), es wird פָּרַד zuchtlos Ex. 32, 25., *wild und wüst*, wie Lth. übers. Auch in 18^b geht der Einheit der Antithese gemäß die Rede vom Volke, nicht vom Einzelnen. Schon deshalb ist nicht mit Hitz. zu verkl.: wer aber in solcher Zeit gleichwol das Gesetz hält, wol ihm! Ohne Zweifel ist dieser Spruch in einer Zeit gemünzt, in welcher proph. Predigt noch im Schwange ging; auch deshalb ist dieses „wer aber gleichwol.“ unstatthaft, ein solcher Ged. konnte damals gar nicht aufkommen. Und überdies ist חֲזוֹן im Spruchbuch ein flüssiger Begriff, der sich am wenigsten mit Gesetz im Untersch. von der Prophetie deckt. חֲזוֹן heißt göttliche Lehre, Gottes Wort, sei es das des sinaitischen oder das des prophetischen Gesetzes d. i. der jenes auslegenden und anwendenden Verkündigung (2 Chr. 15, 3 vgl. z. B. Jes. 1, 10). Während einerseits ein Volk in dissolute Zustände geräth, wenn unter demselben die aus göttlicher Offenbarung schöpfende und sein Thun und Leiden mit Gottes Wort beleuchtende Predigt verstummt (Ps. 74, 9 vgl. Am. 8, 12): ist andererseits dasjenige Volk glücklich zu preisen, welches dem Worte Gottes, dem geschriebenen und dem gepredigten, die gebührende Ehre und Treue erweist. Daß Gottes Wort unter einem Volke gepredigt wird, gehört zu seinen Lebensbedingungen, und wahrhaft glücklich ist es nur, wenn es dem Worte Gottes, welches es besitzt und zu hören bekommt, sich willig und ernstlich untergibt. אֲשֶׁר־הוּא (defectiv für אֲשֶׁר־הוּא) ist die ältere und hier poetische Nebenform zu אֲשֶׁר־הוּא 14, 21. 16, 20. Von der Volkszucht wendet sich diese Spruch-

1) Ihre Uebers. von v. 17 und 18 hier findet sich noch einmal verderbt und verstümmelt hinter 28, 17. Dort steht καὶ ἀναψύσει σε. ,

reihe wieder zur Zucht im Hause zurück v. 19: *Mit Worten läßt sich ein Knecht nicht bessern, denn er versteht, kehrt sich aber nicht daran.* Das *Ni.* נִסֵּר wird zu einem sogen. tolerativen, indem sich mit der Vorstellung des Geschehens die der Erreichung seines Zwecks verbindet: wirklich gebessert (gewitzigt, zurechtgesetzt) werden und also sich bessern lassen. Mit bloßen Worten erreicht man das nicht, der unvernünftige Knecht bedarf, um zurechtgebracht zu werden, eines radicaleren Heilmittels. Diese Behauptung fordert Begründung, schon deshalb ist die Ansicht v. Hofmanns (Schriftbew. 2, 2, 404) unwahrscheinlich, daß 19^b einen besser gearteten Knecht ins Auge fasse: gesetzt daß er verständig, in welchem Falle er ohne Grund gescholten wird, so sind die Worte auch verloren: er wird sie schweigend, ohne Gegenrede, an sich vorübergehen lassen. Veranlaßt ist dieser Erklärungsversuch durch die Voraussetzung, daß מַעֲנֶה nichts anders als ein Erwidern in Worten bedeuten könne. Wäre dies richtig, so ließe sich dem כִּי seine ohne Zweifel begründende Bed. belassen, indem man mit Loewenst. erkl.: „denn er vernimmt und darf nicht antworten“ d. h. dies daß Gegenrede abgeschnitten vereitelt den moralischen Eindruck. Oder auch: denn er versteht wol, aber er schweigt in *prae fractum se silentium configit* (Sult.) und es bleibt doch beim Alten (Raschi). Aber warum soll nicht מַעֲנֶה אֵין selbst Ausdruck dieser Erfolglosigkeit sein? Zwar Demütigung (Meiri nach Ex. 10, 3: הַבְנִיעָה) kann מַעֲנֶה nicht bed.¹, aber warum wie ein Erwidern in Worten nicht auch ein Erwidern (Entsprechen) durch die That (Stuart: *a practical answer*)? So LXX ἐὰν γὰρ καὶ νοήσῃ, ἀλλ' οὐχ ὑπακούσεται, wonach Lth.: *Denn ob ers gleich versteht, nimpt er sichs doch nicht an.* Daß מַעֲנֶה Gehorsam bedeuten könne, sagte ihr Sprachgefühl den Aramäern auch zu 16, 4. Es bed. Erwidern im prägnantesten weitesten Sinne, s. S. 259 unt. Der Ged. bleibt übrigens der gleiche ob man erkläre: denn er versteht und schweigt d. i. läßt dich reden, oder: er versteht, aber das Vernommene findet keinen thatsächlichen Widerhall. Zwischen die Sprüche von Zucht des Knechts schiebt sich nun, weil mit בִּרְבִּירִים 19^a durch *in seinen Worten, mehr Hoffnung hat der Thor als er.* Ebendies von dem sich weise Dünkenden 26, 12. Ein solcher hat sich selbst den Weg zur Weisheit verrammt, der dem Thoren, näml. dem naiven, noch offen steht; jener ist fertig, aus diesem kann noch etwas werden. An u. St. ist der Gegens. noch ein strafferer, denn der Thor ist als der Schwerfällige gedacht, was die eig. Bed. von כְּסִיל ist, s. S. 286. Es besteht mehr Hoffnung für den Thoren als für den welcher, obwol an sich kein Thor, sich in seinen Worten überstürzt. „Der προπετής ἐν λόγῳ αὐτοῦ (Sir. 9, 18) hat im jedesmaligen Falle das Denken bereits übersprungen; der כְּסִיל hat es noch vor sich und kommt vielleicht mit seinem langsamen Begriffe bis hin“ (Hitz.), denn der Esel kommt nach der

1) Auch Syr. Trg. denken an dieses מַעֲנֶה indem sie übers.: „denn er weiß daß er doch keine Schläge bekommt (כֶּסֶל).“

Fabel schließlich weiter als das Windspiel. Also gilt in Worten wie Sachen das Eile mit Weile. Alles Reden wie Thun soll vorerst innerlich durch Ausdenken und Ueberdenken reifen. Von diesem Spruche, der auch im Hause und bes. auch im Verh. zum Gesinde seine Anwendung findet, kehrt die Gruppe zu ihrem Grundton, der Zucht, zurück v. 21: *Wenn einer seinen Knecht von Jugend auf verzärtelt, wird er schließlich zur Brutstätte werden.* Schon zur Zeit der LXX und weiterhin hatte das Sprachbewußtsein auf die Frage, was מִיֹּן bedeute, keine sichere Antwort, wogegen für מִיֹּן die Bed. verzärteln *delicatus enutrire* durch das Aram. und Arab. vollkommen gesichert ist. Der Talmud *Succa* 52^b nimmt das Alphabet אֶת־בֵּרֶךְ zu Hilfe, um dem מִיֹּן einen Sinn abzugewinnen. Wie das Trg. dazu kommt, das Wort mit מִיֹּן (entwurzelt) zu übers., ist unklar; des Hier. *postea sentiet eum contumacem* ist viell. durch ἔσται γογγυσμός des Symm. vermittelt, welcher מִיֹּן mit לֵן *Ni. γογγύσειw* combinirt. Das ὁδὸν ἡγήσεται der LXX nebst dem Syr. hat v. Hofm. (Schriftbew. 2, 2, 404) zu rechtfertigen gesucht, indem er מִיֹּן = מִיֹּן v. מִיֹּן ableitet, man müßte dann מִיֹּן punktiren; viell. aber leitet LXX das Wort v. מִיֹּן = מִיֹּן ab, sei es daß sie מִיֹּן (vgl. מִיֹּן = מִיֹּן) oder מִיֹּן (vgl. מִיֹּן = מִיֹּן) ausspricht. Ihr zu folgen ist nicht rathsam, denn die Wortbildung ist precär; man sieht nicht ein, was der Spruchspracher, dem die Sprache eine Fülle von Synonymen für den Begriff der Klage bot, mit diesem sonderbaren Worte wolle. Sprachlich geradezu unmöglich sind die Bedd. Herr *dominus* = מִיֹּן (Ahron b. Josef Meiri u. A.) oder: der Unterdrückte = מִיֹּן v. מִיֹּן (Johlnson) oder: ein Kränkender = מִיֹּן (Euchel). Und Ewalds dem Arabischen entnommenes „undankbar“ ist aus der Luft ge-

griffen, da מִיֹּן nicht einen Undankbaren, sondern umgekehrt einen der erwiesene Wolthaten aufrückt bed.¹ Auf rechtem Wege sind die Alten, welche מִיֹּן nach dem V. מִיֹּן Ps. 72, 17 = מִיֹּן = מִיֹּן erklären; Venetus, hierin Kimchi folgend, sucht auch der Nominalform gerecht zu werden, indem er (aber ohne ersichtlichen Sinn) γόνυσις übers. Ein glücklicher Griff ist Luthers Uebers.: *Wenn ein Knecht von jugent auff zertlich gehalten wird, So wil er darnach ein jungkherr (juncker) sein.* Die Begriffe, in welche sich auch die neuern jüd. Uebersetzungen theilen: der des Sohns (z. B. Salomon: so will er zuletzt den

1) In Jahrb. XI S. 10 f. vergleicht Ew. zugleich in ansprechender Weise das äthiopische *mannāna* (Piēl) verschmähen, *menān* ein Verworfener und *mannānī* ein Verächter, wonach מִיֹּן allerdings „einen seinen eignen Wolthatern schnöde verachtenden oder undankbaren Menschen“ bezeichnen könnte. Aber dieser Verbalstamm ist eigentümlich äthiopisch und läßt sich nicht einmal im Arab. sicher nach-

weisen. Denn مَنَّة (welches Ew. vergleicht) bed. Wolthat und die dadurch auf-

erlegte Verpflichtung, die dadurch bewirkte Abhängigkeit. Das V. מִיֹּן (= מִיֹּן) bed. näml. theilen und insbes. theils Wolthaten ertheilen theils Wolthaten zutheilen, zuzählen, herrechnen und dadurch das beschämende Gefühl der Verpflichtung hervorbringen. Mit diesem Verbalstamm ist also für מִיֹּן nichts anzufangen.

Sohn spielen) und des Herrn (Zunz), sind hier in Einen vereinigt. Aber wie in den Begriff des Sohnes (vom V. בֵּן) zugleich der des Herrn hineinkommen kann, ist nicht gleicherweise wie bei Junker und den spanischen *infante* und *hidalgo* zu ersehen; eher könnte sich mit בֵּן als spöttischer Benennung des Sohnes (Söhnchens) die Vorstellung des Schwächlings (de Wette) verbinden. Der Sachverhalt scheint folgender. Das V. בֵּן hat die Bed. üppigen Wachstums, zahlreicher Fortpflanzung; der Fisch hat davon den aram. Namen בֵּן wie hebr. בֵּן v. בֵּן , welches gleichfalls üppig wuchernde Vermehrung bed. (s. zu Ps. 72, 17). Davon leitet sich sowol בֵּן ab, welches den Sproß als Bestandtheil einer Sippe bez., als בֵּן , welches, jenachdem man das בֵּן als infinitivisches oder locales faßt, entw. dies daß es üppig sproßt, das üppige Sprossen, oder auch die Stätte üppigen Sprossens, luxuriirenden Wachsens, zahlreicher und schneller Vermehrung, also: die Brutstätte bed. Subj. in בֵּן könnte der Verzärtelte sein, aber näher liegt es doch, den Verzärtelnden Subj. wie in 21^a sein zu lassen. בֵּן ist entw. adverbialer Acc. für בֵּן oder was wir zu 23, 32 vorzogen: es ist nach Nominalsatzweise das den folg. Satz als sein virtuelles Präd. einführende Subj.: „Es verzärtelt Einer von Jugend auf seinen Knecht und sein (dieses Verzärtelnden) Ende ist: er wird eine Brutstätte werden.“ Der Hausherr ist mit seinem Hause zusammengedacht und der Knecht als ein solcher, welcher, mannbar geworden, seinen Herrn mit בֵּן beschenkt, die ebenso verzogene Rangen sind, als er selbst durch die Verzärtelung seines Herrn geworden ist. Man wird in der Volkssprache בֵּן in dem Sinne für בֵּן gesagt haben, in welchem wir einen aus der Art geschlagenen Sohn ein „schönes Früchtchen“ nennen, und בֵּן ist ein Ort (Haus) wo viele בֵּן sind und davon auch ein Mann (Hausherr) der viele בֵּן hat, einer dem seine Familie über den Kopf gewachsen ist. Man gelangt zu demselben Sinn, wenn man בֵּן noch unmittelbarer als Ort oder Gegenstand des Anwachsens, Ueberwachsens, Ueberwucherns faßt. Der Sinn ist jedenfalls: er wird sich des Andrangs, der ihm aus diesem seinem Verzärteln erwächst, am Ende nicht mehr erwehren können, sondern lediglich leidender Theil sein.

Die folg. Gruppe beginnt mit einem Spruche, der sich durch בֵּן mit בֵּן des vorigen reimt und läuft von da bis zu Ende dieser hizkianischen Spruchlese. v. 22: *Ein Mann des Zorns erregt Zwishtigkeit, und ein wüthiger Mensch ist frevelreich.* Z. 1 Variation von 15, 18^a und 28, 25^a. בֵּן und בֵּן wie hier, aber in umgekehrter Folge 22, 24.¹ בֵּן bed. hier den Zorn, nicht die Nase, näml. die hochgetragene (Schult.). In בֵּן ist בֵּן nach בֵּן Ps. 19, 14 zu בֵּן , aber בֵּן sagt man nicht, und was von בֵּן gilt, daß es zahlwortartig seinem Subst. vorausgehen kann (s. zu 7, 26. Ps. 89, 51), gilt nicht auch von בֵּן . Viel (groß) an Frevel heißt einer der viel Frevelthun häuft und sich mit

1) Für בֵּן (Loewenst. nach Norzi) ist mit Baer, *Thorath Emeth* p. 19., בֵּן zu schreiben. So z. B. auch Cod. jaman.

großer Frevelschuld belastet (vgl. פשע v. 16). Der Zornmütige erregt (s. S. 252 unt.) Zwistigkeit, indem er das auf wechselseitiger Achtung und Liebe beruhende Wechselverh. der Menschen durchbricht und sich mit denen, gegen die er Grund des Zornes zu haben meint, durch sein leidenschaftliches Auffahren verfeindet; das weswegen er zürnt ließe sich auch ohne solche Verfeindung ins Reine bringen, die Leidenschaftlichkeit aber übertreibt und entstellt den Sachverhalt, erbittert die Gemüther und reißt sie auseinander. LXX bietet statt רב זֶמְלֹתָא, von כרה (16, 27) träumend. Von Zornmut geht v. 23 auf Hochmut über: *Der Menschen Hoffart wird ihn demütigen, der Demütige aber erlangt Ehre.* So übers. wir הִתְכַּבֵּד בְּכֹדוֹ (lat. *honorem obtinet*) in Einklang mit 11, 16 und שָׁפַל-רִירָה mit 16, 19., wo aber שָׁפַל nicht wie hier Adj., sondern Inf. ist. Der Hoffärtige verliert die Ehre, die er hat, dadurch daß er sich mit ihr maßlos brüstet und noch hoch darüber hinausstrebt; der Demütige aber erlangt Ehre, ohne sie zu suchen, Ehre bei Gott, Ehre bei Menschen, welche ohne Werth sein würde, wenn sie nicht mit Ehre bei Gott verbunden wäre. LXX τοὺς δὲ ταπεινώσας ἐρεῖ δόξην κύριος. Dieses κύριος ist zwar nicht sinnwidrig, aber stylwidrig hinzugesetzt. Weshalb nun gerade v. 24 folgt, ist, auf Inhalt und Ausdruck gesehen, schwer zu sagen; man beachte aber, daß v. 22—27 die dem Alphabet nach einander folgenden Anfangsbuchstaben א (ב), ג, ד, ה, ו, ז, ח aufweisen v. 24: *Wer mit einem Diebe theilt haßt sich selber, die Beschwörung vernimmt er und bekennt nicht.* Hitz. faßt das 1. Glied als Präd. des zweiten: „Wer solche Sünde welche Sühnung heischt (Lev. 5, 1 ff.) nicht zur Anzeige bringt, sondern das Geheimnis derselben mit dem Sünder theilt, ist nicht besser als ein mit dem Diebe Theilender, sich selbst Hassender.“ Die Construction des Verses — bem. er — ist von keinem Ausleger verstanden worden. Aber sie ist auch nicht so quer — denn so verstanden sein wollend wie Hitz. will hätte der Verf. das Subj. durch שָׁמַע אֱלֹהֵי יְגִיד ausdrücken müssen — sondern einfacher, wie die Wortstellung und Verbalformen es fordern. Die Beschwörung ist nach Lev. 5, 1 die des Richters, welcher den Partner des Diebes bei Gott beschwört, die Wahrheit auszusagen — er verleugnet sie aber und belastet seine Seele mit todeswürdiger Schuld, indem er aus einem Hehler obendrein zu einem Meineidigen wird. v. 25: *Menschenfurcht bringt Fallstrick mit sich, wer aber auf Jahve vertraut wird hinausgerückt.* Es klingt seltsam — bem. Hitz. — daß hier in dem Buche eines Orientalen vor Menschenfurcht gewarnt sein sollte. Es genügt, gegen diese profane Gedankenlosigkeit auf Jes. 51, 12 f. zu verweisen. Die eine der zwei Uebers. in LXX (vgl. Hier. Lth.) hat den „seltsamen“ Ged. nicht so seltsam gefunden, um ihn wiederzugeben, und zwar in gnomischen Aoristen: φοβηθέντες καὶ ἀλογισθέντες ἀνθρώπους ὑπεσκέλθησαν. Und warum sollte חִירָה אֲדָם nicht Menschenfurcht (Feigheit) bedeuten können? Viell. nicht so daß אֲדָם *gen. objecti* ist, sondern so daß חִירָה אֲדָם Schrecken den Menschen einjagen bed. wie חִירָה אֱלֹהִים 1 S. 14, 15 Schrecken den Gott einjagt, vgl. Ps. 64, 2 פַּחַד אִיבֵי von dem Feinde verursachtes Grauen,

obwol diese Verbindung nach Dt. 2, 25 ebensowol auch Erschrecken vor dem Feinde (*gen. obj.*) bedeuten könnte. Zu יָהַן = verursacht, bringt als Folge mit sich vgl. 10, 10, 13, 15; mit der *synallage generis* verhält sich wie 12, 25^a (S. 205): sie ist am wenigsten befremdend bei weiblichen Infinitiven und infinitivischen Nomm. 16, 16, 25, 14. Ps. 73, 28., הִרְדָּה (Zittern) aber ist ein solches *nom. actionis* Ew. §. 238^a. Ueber יִשְׁמַח (wofür LXX² σοδοθήσεται, LXX¹ εὐφρανθήσεται = יִשְׂמַח) s. zu 18, 10. Wer einer Gefahr, mit der ihn Menschen bedrohen, dadurch sich entzieht, daß er aus Menschenfurcht Unrecht thut und die Wahrheit verleugnet, der fällt dadurch in selbstgelegten Fallstrick — es hilft ihm nichts daß er sich auf diese Weise rettet, denn er brandmarkt sich selbst als Feigling und versündigt sich an Gott und verfällt in Gewissensqualen (Vorwürfe und Aengste des Herzens), welche noch ärger sind als das womit er bedroht war. Nur das Gottvertrauen rettet wahrhaft. Die Menschenfurcht stürzt sich in noch größeres Leid als das dem sie entgehen will, das Gottvertrauen aber rückt innerlich und zuletzt auch äußerlich über alles Leid hinaus. Aehnlich wie mit der *genit.* Verbindung אֵרַם הִרְדָּה verhält es sich mit מִשְׁפַּט־אֵרַם v. 26: *Viele suchen des Herrschers Antlitz, doch von Jahve kommt das Recht des Mannes.* Z. 1 ist wie Variation von 19, 6^a vgl. 1 K. 10, 24. Es liegt nahe, אֵרַם als *gen. obj.* zu fassen: das Urtheil über Jedermann d. i. des Mannes Würdigung, die Entscheidung über ihn, und möglich ist das auch, denn מִשְׁפַּט־אֵרַם Ps. 17, 2 läßt sich sowol von dem Rechte das ich habe als von der Rechtsentscheidung über mich (vgl. Thren. 3, 59) verstehen. Aber das Sprachbewußtsein scheint den Genit. nach מִשְׁפַּט überall als subjectiven zu denken z. B. 16, 33 מִשְׁפַּט־אֵרַם die Entscheidung welche das Loos bringt, Iob 36, 6 מִשְׁפַּט עֲנִיִּים das Recht auf welches die Armen Anspruch haben, so daß also an u. St. מִשְׁפַּט־אֵרַם das Recht des Mannes als das ihm eigne oder zukommende, das Urtheil des Mannes als dasjenige ist, worauf als angemessenes er Anrecht hat (LXX τὸ δίκαιον ἀνδρός). Mag man den Genit. so oder so wenden, der Sinn bleibt der gleiche: der Herrscher ist es nicht, welcher endgültig über des Menschen Geschick und Werth entscheidet, wie diejenigen zu meinen scheinen, die sich augendienerisch an ihn andrängen und um seine Gunstbezeugungen buhlen. v. 27: *Ein Greuel dem Gerechten ist ein schurkischer Mann, und ein Greuel dem Gottlosen wer geraden Wandels.* In allen andern Sprüchen, welche הוֹדֵבֶרֶת beginnen z. B. 11, 20 folgt als Genit. יְהוּדָה, hier צַדִּיקִים, deren Urtheil dem Gottes gleicht. Ein Greuel ist ihnen אֵרַם קָלִל nicht als Mensch, sondern als eben solcher; קָלִל ist das strenge Gegentheil von יָשָׁר. Der Gerechte sieht in dem schurkischen Mann, welcher in frecher Weise das der Sittlichkeit und Ehre Entgegengesetzte thut, den Widersacher und eine Schande seines Gottes, umgekehrt sieht der Gottlose in dem gerade Wandelnden (יִשְׁרָרֶדֶה wie Ps. 37, 14) seinen Widersacher und die Verurtheilung seiner selbst.

Mit diesem doppelten הֵי geht das hizkianische Spruchbuch zu Ende. Es schließt seiner vorliegenden Abzweckung gemäß, die sein Anfang kundgibt, mit einem Königsspruch und einem Spruche von den großen

sittlichen Gegensätzen, welche alle Lebenskreise bis zum Throne hinauf beherrschen.

Erster Anhang der zweiten salomonischen Spruchsamlung c. XXX.

Der Titel dieses ersten Anhangs lautet dem vorliegenden Texte nach 1^a: *Die Worte Agurs des Sohnes Jake's, der Ausspruch*. Gegen den Anfang der folg. Spruchsamlung ist dieser Titel durch *Olewejored* abgegrenzt, und *הַמְשֵׁנָה*, durch *Rebia* vom Verfassernamen geschieden, ist als eine auf gleicher Linie mit *בְּרִי* stehende zweite überschriftliche Bezeichnung, als Besonderung jener ersten gefaßt. Altsynagogale Befangenheit, welche des Gesamttitels 1, 1 halber das ganze Spruchbuch als Werk Salomo's anzusehen glaubt, hält *אגור בן-יקה* für eine verblümete Benennung Salomo's, welcher die Worte der Thora an den König Dt. 17, 17 in sich aufgenommen, aber wieder von sich gespieen habe, indem er sagte: Mit mir ist Gott und ich werde es können (näml. viele Weiber nehmen, ohne dadurch Schaden zu leiden) *Schemôth rabba* c. 6. Die Uebers. des Hier.: *Verba Congregantis filii Vomentis* ist das Echo dieser jüdischen Deutung. Man sollte meinen, daß, wenn *אגור* Name Salomo's wäre, *יקה* Name Davids sein müßte; aber auch eine andere Deutung im *Midrasch Mischle* faßt das *בן* als Bez. des Trägers einer Eigenschaft und sieht in *אגור* den der seine Lenden für die Weisheit gegürtet (*אגר* = *הגר*) und in *בן יקה* den Sündenreinen (*נקי מכל*). Erst das Mittelalter beginnt von diesem geschichts- und sprachwidrigen Unsinn sich loszuketten, indem daneben von Einzelnen (wie AE und Meiri den Spaniern) die Ansicht ausgesprochen wird, Agur b. Jake sei ein Weiser zu Salomo's Zeit gewesen. Daß zu Salomo's Zeit, folgert man, blind für 25, 1., daraus daß Salomo diese Sprüche des sonst unbekannten Weisen gesammelt habe. In Wahrheit muß das Zeitalter des Mannes dahingestellt bleiben, und jedenfalls ist die Zeit Hizkia's der feste Punkt, von wo aus es, wo möglich, zu erspähen wäre. Der Name *אגור* bed. den Eingekerkerten (6, 8. 10, 5) oder auch nach der herrschenden Bed. des arab. *أجر* den Gedungenen *mercede conductum*; auch den Samler (vgl. *קִישׁ* Vogelsteller) oder den Sammelfleißigen (vgl. *عَلوق* anhänglich und andere Beispiele bei Mühlau p. 36) könnte das Wort allenfalls bed. Ueber *בן* = *binj* (allgewöhnlich in *בן-בין*) und sein Verh. zu dem arab. *ibn* s. Genesis S. 555. Durchsichtiger ist der Name *יקה*. Das N. *יקהה* 30, 17. Gen. 49, 10 bed. den Gehorsam, v. *וָקָה יָקָה*; aber von diesem Verbalstamm gebildet würde der Name *יקהה* lauten müssen. Die Form *יקהה* ist das Participialadj. von *יקה* wie *יקהה* von *יקה*, und das diesem *יקה* entsprechende arab. *وَقَى* bed. waren (hüten), VIII *اتَّقَى* sich in Acht nehmen, bes. vor Gott, das übliche Wort von der als

ἐνλάβεια gefaßten Frömmigkeit. Mühlau (p. 37) sieht mit Recht in den Eigennamen אֶלְתָּקָה und אֶלְתָּקִין den wie z. B. auch תָּקָה (תָּאָד), תָּאָב, תָּאָר aus dem Reflexiv entstandenen secundären Verbalstamm תָּקָה תָּקִי, welcher in diesen Eigennamen, vorausgesetzt daß אֶל Subj. ist, in Obhut nehmen, nicht: in Acht nehmen = *cavere* bed. Alle diese Bedd. sind eng verflochten. Das Verbum ist in allen drei Formen: תָּקָה תָּקָה תָּקָה ein Synonym von שָׁמַר, so daß תָּקָה den Frommen, entw. als Sichhütenden ἐνλάβης oder als Hütenden d.i. Beobachtenden, näml. das was Gott geboten, bezeichnet.¹ Der Accentuation zufolge ist תָּמַשׁ mit דְּבָרִי gleichlaufende zweite Bez. dieser Schnur von Sprüchen. Aber das ist platterdings unmöglich. מִשָּׁא (v. נָשָׂא erheben, näml. die Stimme, anheben, aussprechen) bed. den Ausspruch und dem uns vorliegenden Sprachgebrauch nach den Gottesspruch, die dem Proph. geoffenbarte und von ihm verkündigte Aussage Gottes, meistens wenn auch nicht immer (s. zu Jes. 13, 1) Gottes des strafenden Vergelters. Demgemäß bemerken jüd. Ausl. (z. B. Meiri und Arama), daß mit מִשָּׁא das Folg. als דְּבָרִי נְבוֹנִיָּהּ d.i. Rede prophetischen Geistes und Inhalts bezeichnet werden solle. Aber im Gegentheil beginnt was folgt mit dem Bekenntnis menschlicher Ohnmacht und Kurzsicht, und weiterhin lesen wir Sprüche nicht von göttlichem, sondern durchaus menschlichem und sogar verschwindend geistlichem Gepräge, dadurch obendrein von den salomonischen sich unterscheidend, daß das Ich des Dichters, welches dort im Hintergrund bleibt, hier in den Vordergrund tritt. Dieses dem proph. Schrifttum eigne מִשָּׁא paßt also auf die folgende Schnur von Sprüchen in keiner Weise. Sie paßt auch deshalb nicht, weil den aneinandergereihten Sprüchen das einheitliche Thema abgeht, welches der Sing. מִשָּׁא fordert. Es kommt hinzu, daß מִשָּׁא im Sinne eines göttlichen, eines feierlichen Ausspruch nie so schlechtweg ohne näher bestimmenden Zusatz, wäre es auch nur ein vorwärts weisendes הִנֵּה (Jes. 14, 28), vorkommt. Welcher Schriftsteller aber, sei er Spruchdichter oder Prophet, wird seiner Schrift den Titel מִשָּׁא Ausspruch geben, bei dem sich alles und also nichts denken läßt! Und nun gar: der Ausspruch — was in aller Welt soll denn hier der Artikel? Auf diese Frage hat noch kein Ausleger eine vernünftige Antwort zu geben vermocht. Auch Ew. sieht sich genöthigt, das nackte Wort zu bekleiden; er thut es indem

1) Nach dem Lexikon des 'Gezeri (aus der mesopot. Stadt 'Geziret ibn 'Amr)

heißt ⁵وَاقِه in der Sprache Mesopotamiens „der Vorsteher des Hauses in welchem das Kreuz der Christen“, und demgemäß wird in dem Schreiben Muhammeds an die Christen von Negrān, nachdem sich ihm diese unterworfen: „Nicht soll entfernt und nicht abgehalten werden ein Mönch von seinem Mönchtum oder ein Presbyter von seinem Presbyterat (وَاقِه عَنْ قَهِيَّتِهِ وَقَاهَتَهُ)“, diese LA die richtige sein: „und nicht ein Vorsteher von seinem Vorsteheramt“. Der Verbalstamm وَقِه (تَقِه) ist wie es scheint nordsemitisch; der südarabische Lexikograph Neswān ignoriert ihn (Mittheilung Wetzsteins an Mühlau).

er **המשה נאם** zusammenliest und „Der Hochspruch welchen sprach . . .“ übers. Aber abgesehen davon daß Jer. 23, 31 nichts für die Gebräuchlichkeit des Thatworts **נאם** beweist, wird **נאם** (הגבר) durch 2 S. 23, 1 (vgl. v. 5 mit 2 S. 22, 31) geschützt, und übrigens wäre die Weglassung des **אשר** und obendrein des zurückbezüglichen Fürworts (**נאם**) eine am wenigsten so gleich von vornherein an der Stirn dieser Gnomologie zu erwartende Inkorrektheit (s. Hitz.). Läßt man das ganz und gar unverdächtige **נאם** unbehelligt, so wird **המשה** irgendwie eine nähere Bestimmung zu dem Verfassernamen sein. Schon der Midrasch hat eine richtige Ahnung, indem er **המשה** mit **בן יקח** zusammennimmt und erkl.: Agurs, Sohns Jake's, der auf sich genommen (**נשא**) das Joch des Hochgebenedeiten. Noch näher dem Richtigen kommt der in Vielem meisterhafte *Graecus Venetus*, indem er übers.: *λόγοι Αγούρου νίεως Ιακέως τοῦ Μααδού*. Nehmen wir 31, 1 hinzu, wo **לְמֻיֵּאל בֶּלֶךָ** „Lemuel (der) König“ eine sprachliche Unmöglichkeit ist und also gleichfalls gegen die vorliegende Accentuation **בֶּלֶךָ מִשֵּׁה** zu verbinden ist: so ergibt sich daß **משה** ein Landes- oder Volksname sein muß. Hitzig ist es, welcher dieses Columbus-Ei zuerst zum Stehen gebracht hat. Aber dies gilt nur insoweit als er in **לְמֻיֵּאל מֶלֶךְ מִשֵּׁה** einen Lemuel König Massa's und dieses Massa auch in 30, 1 erkannte (s. seine Abh.: Das Königreich Massa in Zellers Theol. Jahrb. Jahrg. 1844 und seinen Comm.), näml. das Gen. 25, 14 (= 1 Chr. 1, 30) neben **דומה** und **רימה** genannte ismaëlitische **משה**. Von da aus aber ergeht er sich in der Weise seines haarspaltenenden und alles bis aufs Haar ausklügelnden Scharfsinns in unannehmbar begründeten Hypothesen. Daß jenes **דומה** das im Norden des Negd nahe der Südgrenze Syriens gelegene *Dumat el-gendel* sei (s. darüber zu Jes. 21, 11), dessen Namen und Gründung auch die Araber auf *Dûm* Sohn Ismaels zurückführen, muß als möglich gelten, und demzufolge wäre *Massa* allerdings in Nordarabien zu suchen. Wenn er nun aber auf Grund von 1 Chr. 4, 42 f. dorthin ein simeonitisches Königreich verlegt und dies dadurch entstanden sein läßt, daß der Stamm Simeon, urspr. dem Zehnstämmereich angehörig und also von Norden kommend, sich im Süden Juda's niedergelassen habe und von da in den Tagen Hizkia's, vor den Assyriern flüchtig, immer weiter südostwärts nach Nordarabien gezogen sei: so ist dagegen von Graf (Der Stamm Simeon, ein Beitrag zur Gesch. der Israeliten 1866) gezeigt worden, daß Simeon nie im Norden des h. Landes sesshaft war und vorliegenden Zeugnissen nach sich vom Negeb aus theilweise im idumäischen, nicht aber im nordarabischen Hochland festsetzte. Hitz. meint sogar Spuren des **משה** Agurs und Lemuels in der nach Benjamin von Tudela 3 Tagereisen von Chaibar gelegenen Judenstadt¹ **טילמאס** und in dem Eigenschaftsnamen **مسلط** (glatt), welcher einem Felsen zwischen Taima und Wadi el-Kora gegeben wird (s. Kosegarten *chrestom.* p. 143), finden zu dürfen, aber wie schartig hier sein Scharfsinn wird, braucht kaum erst bewiesen zu

1) Vgl. Blau, Arabien im sechsten Jahrhundert, in DMZ XXIII, 590 und über eine Proselytenfamilie unter den Juden in Taima ebend. S. 573.

werden. Mittelst vorsichtigerer Combinationen hat Mühlau den Wohnsitz Agurs und Lemuels nach Haurân oder in dessen Nähe verlegt. Auch dort findet sich nahe dem Haurân-Gebirge ein *Duma* (دومة), desgleichen ein *Têma* (تَيْمًا) und in dem Namen der im Legâ gelegenen Stadt *Mismije* hat sich vielleicht sogar der Name des Gen. 25, 14 mit *Massa* zusammengenannten מַשָּׂא erhalten. Und aus dem, was 1 Chr. 5, 9 f. 18—22 von Kriegszügen der ostjordanischen Stämme gegen die Hagarenen und ihre Bundesgenossen יִטְרִי, נַפִּישׁ und נִירָב¹ erzählt wird, läßt sich mit Sicherheit schließen, daß im Hauran und in der nach dem Euphrat hin sich erstreckenden Wüste ismaelitische Stämme gewohnt haben, deren Gebiet frühzeitig schon von den ostjordanischen Stämmen in Beschlag genommen und מִדְּרֻבָּה 1 Chr. 5, 22 d. i. bis zu den assyrischen Deportationen behauptet ward. Diese Zeitbestimmung ist freilich Mühlau's hauranischem, von Israeliten der jenseitigen Stämme bewohnten מַשָּׂא fast so ungünstig als das לְהָר שִׁטְרִי 1 Chr. 4, 42 Hitzigs nordarabischem, von Simeoniten bewohnten מַשָּׂא. Wir werden es unentschieden lassen müssen, ob רִימָה und רִימָה, welche die Tholedoth Ismaels in der Nachbarschaft *Massa*'s nennen, die noch jetzt vorhandenen osthauranischen oder, was auch Blau (DMZ XXV, 539) mit Hitz. vorzieht, nordarabischen Ortschaften seien (vgl. Genesis S. 377 Ausg. 4).² „Sei dem wie ihm wolle, Inhalt und Sprache der fraglichen Stücke weisen fast zwingend in eine Grenzlandschaft der syrisch-arabischen Wüste. Zieglers Ansicht (Neue Uebers. der Denksprüche Salomo's 1791 S. 29), daß Lemuel viell. ein Emir eines arabischen Stammes im Ostjordanlande war, und daß ein weiser Hebräer jene Sittensprüche des Emir oder für denselben ins Hebräische übertrug, ist sicher unhaltbar, traf aber nicht so weit vom Ziele als es für den ersten Blick scheinen könnte“ (Mühlau).³ Beruht die vorliegende Textpunctuation auf der falschen Voraussetzung, daß מַשָּׂא 30, 1. 31, 1 ein Gattungswort, kein Eigennamen sei, so läßt sich freilich auch die Frage aufwerfen, ob מַשָּׂא statt מִשָּׂא nicht vielmehr מִשָּׂא zu sprechen sei, was in dem Art. Sprüche in Herzogs RE 14, 694 als möglich hingestellt ist. Wäre מִשָּׂא Gen. 10, 30 die Landschaft *Mesene* am Nordrande des persischen Meerbusens, in welcher Apamea lag, so ließe sich dafür sagen, daß ebenso, wie die Geschichte Muhammeds und Benjamin von Tudela eine alte jüdische Bevölkerung Nordarabiens bezeugen, ohne daß aber über ein מִשָּׂא etwas verlautet, der Talmud eine jüdische Bevölkerung Mesene's und bes. Apamea's bezeugt,⁴ und

1) Mühlau combinirt *Nodab* mit der Ortschaft *Nudêbe* südöstlich von Boşra, Blau (DMZ XXV, 566) mit den von Eupolemos neben den *Naṣṣatai* genannten *Naṣṣāi*. Auch der Kamus hat نَدَب als Namen eines Volkstamms.

2) Dozy (Israeliten in Mecca S. 89 f.) bringt מַשָּׂא mit المنساة *Mansâh*, einem angeblichen alten Namen Mekka's, zusammen.

3) Diese deutschen Anführungen mit dem Namen Mühlau's sind den schriftlichen Nachträgen zu seinem Buche entnommen, die er mir zur Verfügung gestellt hat.

4) s. Neubauer, *La Géographie du Talmud* p. 325. 329. 382.

man könnte bei der Mutter Lemuels Königs von Mescha sich der in jüdischen Quellen gefeierten Helena, Königin Adiabene's, der Mutter des Monabaz und Izates, erinnern.¹ Aber die Selbigkeit des אַגוּר der Völkertafel mit Μεσώνη (syr. ܡܫܘܢܐ, arab. ميسان) ist unsicher, und die

dortige jüdische Bevölkerung läßt sich aus der Sassaniden-Zeit höchstens bis in die Zeit des babylonischen Exils hinaufdatiren. Wir bleiben deshalb bei dem ismaelitischen, sei es nordarabischen oder hauranischen אַגוּר, unterschreiben aber keinesfalls Mühlau's *non possumus non negare, Agurum et Lemuëlem proselytos e paganis, non Israelitas fuisse*. Schon an sich hat die Religion der abrahamidischen Stämme, so weit sie nicht von sich selbst abgefallen war, nicht als götzendienerische zu gelten. Es war die Religion, welche noch heutiges Tages unter den großen Ismaëlitern der syrischen Wüste als treue Ueberlieferung der Väter unter dem Namen *Din Ibrâhîm* (Religion Abrahams) fortbesteht; welche, wie wir im Comm. zu Iob (S. 377 und a. a. St.) im Namen Wetzsteins mitgetheilt haben, neben dem Mosaismus sich unter den Nomaden der Wüste erhielt; welche kurz vor der Erscheinung des Christentums im Ostjordanlande humane, mit den Lehren des Evangeliums sich berührende Doctrinen erzeugte; welche um eben jene Zeit laut historischen Zeugnissen (z. B. Mêjâsinî's in seiner Chronik der Ka'be) auch in den Städten des Higâz herrschend war und erst im 2. Jahrh. n. Chr. während der wiederholten Wanderzüge der Südaraber durch den jemanischen Götzendienst wieder verdrängt und auf die Wüste beschränkt wurde; welche den mächtigsten Anstoß zur Entstehung des Islam gab und diesem seine besten Bestandtheile lieferte; welche gegen Ende des vorigen Jahrh. im Lande Negd zur Reform des Islam drängte und die wahhabitische Lehre zur Folge hatte. Nehmen wir 30, 5 f. aus, so enthalten die Sprüche Agurs und Lemuels nichts, was sich nicht von dem außerisraelitischen Standpunkte, auf den sich der Verf. des B. Iob versetzt, begreifen ließe. Sogar 30, 5 f. ist dort (vgl. 6, 10. 23, 12) nicht ohne Parallelen. Indes vergleicht man Dt. 4, 2. 13, 1 und 2 S. 22, 31 = Ps. 18, 31 (von wo v. 5 der Sprüche Agurs mit Umsetzung des יְהוָה in אֱלֹהִים entnommen ist), so erscheint Agur allerdings als ein mit der Offenbarungsreligion Israels und ihrer Literatur Vertrauter. Aber muß man die zwei Massaiten deshalb mit Hitz. Mühlau Zöckl. für geborene Israeliten halten? Da die biblische Geschichte keinen israelitischen König außerhalb des h. Landes kennt, so halten wir es für wahrscheinlicher, daß König Lemuël und sein Landsmann Agur Ismaeliten waren, welche sich über die Religion Abrahams erhoben hatten und zur Religion Israels als deren Vollendung bekannten.

Kehren wir nun zum Wortlaut von 30, 1^a zurück, so macht Hitz. Agur zu Lemuels Bruder, indem er vocalisirt אַגוּר בֶּן-יִקְחָה מִשָּׁנָה d. i. Agur Sohn derjenigen welcher Massa gehorcht. Die Schweden Ripa und Björck, der Americaner Stuart eignen sich das an. Aber gesetzt auch

1) Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine* I p. 224.

daß **מָסָא** sich mit dem Acc. dessen dem gehorcht wird verbinden ließ, ist **בן** als Träger eines solchen Attributivsatzes als seines virtuellen Genitivs sonst beispieillos, und zudem ist es unrathsam, den für sich selbst sprechenden Eigennamen **מָסָא** wegzucorrigiren. Es liegen zwei andere Möglichkeiten vor, **הַמַּשָּׂא** ohne Aenderung oder mit Aenderung Eines Buchstabens zu begreifen. Wir schicken voraus was Wetzstein zu 31, 1 gegen Mühlau's Uebers. „König von Massa“ diesem brieflich geäußert hat. „Ich möchte vorsichtiger — schreibt er — **מֶלֶךְ מַשָּׂא**, 'König der Massäer' übers., da diese Fassung unanfechtbar ist, wogegen *terra Massa* oder gar *urbs Massa* dies nicht ist. Reine Nomaden sind nun zwar die Massäer nach c. 30 und 31 nicht gewesen, aber wahrscheinlich waren sie, wie die übrigen Ismaeliterstämme, Halbnomaden, die kein größeres Land als ausschließliches Eigentum besaßen und deren Hauptort viell. gar nicht ihren Namen trug. Letzteres mag auch im Altertum so selten gewesen sein, wie es heutigen Tages ist. Weder die *Sammar*, *Harb*, *Muntefik* noch andere Halbnomaden, die ich im südlichen Theile der syrischen Wüste kenne, haben einen Ort, der ihren Namen trüge. So scheint auch das 'Usitenvolk (**עִיִּץ**), welches wir uns, da es unter ihm so große Ackerbauer wie Iob gab, als einen vorwiegend fest ansässigen Stamm denken müssen, keine **קְרִירָה עִיִּץ** besessen zu haben. Nur in wenigen Fällen, wo ein Stamm viele Jahrhunderte lang in und um eine Ortschaft gehaust, scheint an dieser der Volksname hangen geblieben zu sein. So mag aus **גִּירָה דִּימָא**, 'Niederung der Dumäer' oder **קְרִירָה דִּימָא**, 'Stadt der Dumäer', desgleichen aus **קְרִירָה תִּמָּא**, 'Stadt der Temäer' allmählich (wol erst nach dem Untergang dieser Stämme) eine Stadt *Duma*, ein Hafen *Midian* u. dgl. geworden sein, so daß die ursprüngliche Bed. des Namens verloren ging.“ Es ist klar, daß aus dem Vorhandensein eines Ismaeliterstamms **מַשָּׂא** sich nicht das einer gleichnamigen Ortschaft folgern läßt. Die Conj. **הַמַּשָּׂא** für **מַשָּׂא** (s. Herzogs RE 14, 702) hat das gegen sich, daß sie, obwol gut hebräisch (s. z. B. 2 S. 23, 20. 29 vgl. 1 K. 17, 1), ohne weiteres diese Folgerung zieht. Minder präjudicirlich ist Bunsens und Böttchers **הַמַּשָּׂאִי**. Viell. aber kann auch **הַמַּשָּׂא** gleichen Sinn haben, weit eher wenigstens diesen als den welchen Malbim nach **הַמַּשָּׂא** 1 Chr. 15, 27 mit **LXX ἀρχων των φδων** hineinlegt. „Man hätte dann 2 S. 23, 24 **אֶלְחָן בֶּן דָּוִד בֵּית לָחֶם** (s. Genesis S. 310 unt.) zu vergleichen — eine Verbindung, in welcher nach Analogie solcher arabischer Verbindungen wie **كَيْسُ عَيْلَانَ** Kais des Stammes

'Ailân (bei *Ibn Coteiba* ۱۳ u. ۳۸) oder **مَعْنُ طَيْيِّ** Ma'n vom Stamme

Tay d. i. der diesem Stamme angehörige Ma'n im Untersch. von andern Männern und Familien dieses Namens (*Schol. Hamasae* 144, 3) **בֵּית לָחֶם** als Genit. gedacht ist“ (Mühlau). Jenes **בֵּית הַלְחָמִי** (statt **בֵּית לָחֶם**) freilich läßt sich mit Thenius und Wellhausen leicht nach 1 Chr. 11, 26 in **מִבְּרֵית לָחֶם** verwandeln, und ganz gleichartig ist es, weil ohne Artikel, auch an sich nicht. Indes läßt sich annehmen, daß statt **מַשָּׂא** wegen unerloschenen Appellativsinns des Eigennamens (etwa: die Erhebung

elatio) auch **המשא** gesagt werden konnte. Und da **בִּירִיקָה** mit **אגור** gleichsam Ein Compositum bildet und die Rectionskraft des **אגור** ganz und gar nicht aufhebt¹, so läßt sich allerdings nach arabischer Sprechweise erklären: Worte Agurs Sohns Jake's des Stammes (der Landschaft) Massa.

Das Folgende 1^b lautet so wie es punktirt ist: *Spruch des Mannes zu Ithiel, zu Ithiel und Uchal*, nicht *Ukkal*, denn irriger Weise ist seit Athias und van der Hooght die LA **אָקָל** gangbar geworden. JHMichaelis hat das richtige **אָקָל**. So, mit **רָפָתוּם** *raphatum*, ist nach der Masora zu lesen, denn sie bemerkt zu diesem Worte **לִירֵד וְחָסֵר** und zählt es mit auf unter den 48 defektiv ohne ו zu schreibenden Wörtern (s. dieses Verzeichniss der **מִזֵּה מִלִּין מִיַּחְדָּן חֲסֵרִין** in der *Masora finalis* 27^b Col. 4), und da sie das Fehlen des Dehnungsbuchstabens nur da bemerkt, wo dem Vocal kein Dagesch folgt, so setzt sie also voraus, daß das **כ** nicht dagessirt ist, wie es sich auch in Codd. (auch jaman.) mit dem Raphe-Strich geschrieben findet. **לְאִי־חֵיָאֵל** ist zwiefach accentuirt; das *Tarcha* vertritt das *Metheg* nach der Regel *Thorath Emeth* p. 11. Das **ל** hinter **נָאֵם** ist im Sinne der Punctuation gleicher Dativ wie in **לְאִדְרִי** Ps. 110, 1 und hat ein scheinbares Recht an dem anredenden **כִּי הָרַע** 4^b. Ithiel und Uchal sollen nach althergebrachter Ansicht Söhne oder Schüler oder Zeitgenossen Agurs sein. So z. B. Gesenius im HW. unter **אִי־חֵיָאֵל**, wo bis heute der Hinweis auf Neh. 11, 7 fehlt. **אִי־חֵיָאֵל** wird von Jefet und andern Karäern ‚Es ist ein Gott‘ = **אֵל אִי־חֵיָאֵל** gedeutet; es ist aber wol s. v. a. **אֵל אִי־חֵיָאֵל** ‚Mit mir ist Gott‘, wie für **אִי־חֵיָאֵל** auch **אִי־חֵיָאֵל** geschrieben wird. **אָקָל** (**אָקָל**) kommt als Eigennamen nirgends vor, aber auf dem Gebiet der Eigennamen ist wenn nicht alles doch fast alles möglich.² Ew. sieht in 1^b—14 ein Zwiegespräch: in v. 2—4 spricht **הַנֶּקֶדֶר** d. i. wie sich ihm das Wort deutet: der ausgelebte reiche hochmütige Spötter und in v. 5—14 antwortet ihm der ‚Mitmiregott‘ oder vollständiger ‚Mitmiregott-Sobinichstark‘ d. i. der fromme Dulder. „Das alles — bem. er — ist nichts als dichterisch, und dichterisch ist auch daß die Rede dieses Reckens der Spöttelei ein Hochspruch genannt wird.“ Aber 1) ist **הַנֶּקֶדֶר** ein unschuldiges Wort und in **נָאֵם הַנֶּקֶדֶר** Num. 24, 3. 15. 2 S. 23, 1 ist es ein feierlich ernstes; 2) ein aus zwei durch ו verbundenen Sätzen bestehender Eigenname, gleichviel ob ein wirklicher oder symbolischer, ist nicht nachweisbar; Ew. selbst §. 274^b erkennt in **הַנֶּקֶדֶר** 1 Chr. 25, 4 die Benennung nicht Eines Sohnes Hemans, sondern zweier, und 3) wäre es die forcirteste Afterpoesie, wenn der Dichter in einer Zeile den halben Namen nannte und dann, als ob er erst wieder von neuem Athem holen müßte, in einer zweiten Zeile die andere Hälfte hinzufügte. Aber auch dagegen daß **אִי־חֵיָאֵל** und **אָקָל** Namen zweier verschiedenen Personen seien, an die sich des Mannes Rede richtet, spricht die in diesem Falle zwecklose Anadiplosis, der hier

1) Man sagt im Arab. ohne alle Anomalie z. B. *Aliju-bnu-Muhammadin Taj-jin* d. i. der Ali Sohn Muhammeds des Stammes (vom Stamme) Tay, vgl. Aehnliches Jos. 3, 11. Jes. 28, 1. 63, 11 und in Betreff des Artikels dessen Häufung in Dt. 3, 13.

2) s. Wetzstein, Inschriften aus den Trachonen und dem Haurangebirge (1864) S. 336 f.

undichterische Parallelismus mit Aufspaltung. Die Wiederholung — bem. Fl. — des Namens Ithiel, welcher mit Uchal für den Sohn oder Schüler Agurs gelten kann, hat ihren Grund wahrsch. nur darin daß man eine andere erweiterte LA einfach neben die kürzere stellte. Die Sache verhält sich anders, aber die Voraussetzung Fleischers, daß der D. selbst nicht so geschrieben haben könne, ist richtig. Man hat keins der zwei לאִירִיאַל zu streichen, sondern die vermeintlichen Eigennamen müssen in einen Aussagesatz umvocalisirt werden. Ein Hauptbeweis liegt in dem mit כִּי anhebenden v. 2: dieses כִּי setzt einen Satz voraus welcher begründet wird, denn mit Recht behauptet Mühlau, daß כִּי in der affirmativen Bed., welche mittelst Aposiopese aus der confirmativen hervorgeht, den Nachsatz eröffnen und mitten in der Rede (z. B. Jes. 32, 13) bestätigend eintreten, aber nicht abgerissener Weise an der Spitze einer Rede stehen kann (vgl. zu Jes. 15, 1 und 7, 9). Indem wir nun aber fragen, wie zu vocalisiren sein mag, tritt zugleich das nicht unauffällige נָאִם הַגִּבֹּר in den Bereich der Untersuchung. Dieses נָאִם הַגִּבֹּר bezeugen sämtliche Griechen mit ihrem τὰδε λέγει ὁ ἀνὴρ (Venet. φησὶν ἀνὴρ); übrigens ist aus dem Wuste der alten Uebersetzungsversuche nur dies hervorzuheben, daß das Gefühl der Uebersetzer sich sträubt, in יִאֲכַל einen zweiten Personnamen zu erkennen: die Peschitto läßt es weg, Trg. übers. es nach dem Midrasch mit וְאִיֶּכֶל (ich vermags), wie Theod. καὶ συνήσομαι, was wahrsch. auch καὶ συνήσομαι (v. συνιέναι kundig s.) des Venet. besagen will; LXX mit καὶ παύομαι und Aq. καὶ τέλεισον (beides v. כלה). Auffällig an dem נָאִם הַגִּבֹּר ist dies daß es so kahl dasteht, ohne daß wie Num. 24, 3. 15. 2 S. 23, 1 attributive Beschreibung des Mannes folgt. Lth. hat sich dadurch bestimmen lassen zu übers.: *rede des mans Leithiel* . . Und warum könnte לאִירִיאַל nicht eine Eigennamenverbindung wie שְׁאֵל־יִיאַל (שְׁאֵל־יִיאַל) sein? In dem Sinne von „ich mühe mich um Gott“ gefaßt könnte es symbolischer Name des φιλόσοφος sein als eines solchen der in göttlichen Dingen mit Aufbietung aller Kräfte nach Erkenntnis strebt. Aber 1) ist לָאִירִי mit Accusativobj. unerweislich und eher noch ließe sich als Name eines solchen nach Ps. 84, 3 בְּלִירִיאַל denken; 2) kann doch לאִירִיאַל nicht das eine Mal Personname und das andere Mal Aussagesatz sein — man wird es beidemale in לָאִירִי umsetzen müssen, אַל aber hat als Vocativ zu gelten, nicht als Acc., wie es von JDMich. Hitz. Bunsen Zöckl. u. A. gefaßt wird, also: Ich habe mich abgemüht, o Gott . . Die Nacktheit des הַגִּבֹּר läßt sich sonach nicht mit dem ersten לאִירִיאַל decken. Mühlau in seiner Schrift will הַמַּשָּׂא, in מַמְשֵׂא verwandelt, herübernehmen: „der Mann aus Massa“ und zieht es jetzt vor, הַגִּבֹּר gattungsbegrifflich¹ zu fassen: „Spruch (Bekenntnis) des Mannes (d. i. Bekennen muß der Mann): Abgequält habe ich mich, o Gott . .“ In der That bleibt nichts anderes übrig. Der Art. könnte auch zurückweisend sein: der eben ge-

1) So näml. daß הַגִּבֹּר nicht den Mann wie er sein muß, sondern den Mann wie er zu sein pflegt bez. (der Art., wie die arab. Grammatiker sagen, nicht „zur Erschöpfung der Charaktermerkmale des Genus“, sondern zum Ausdruck „der Beschaffenheit māhiye des Genus“).

nannte Mann, dessen **רַבִּיר** angekündigt sind, also Agur. Aber warum wäre dann nicht **נָאם אַגִּיר** gesagt? Denn poetisch ist dieses ‚der (vorgenannte) Mann‘ nicht. Andererseits freilich lautet was folgt zu individuell, als daß man unter **הַגִּבֹּר** jeden beliebigen Menschen verstehen könnte. Es gibt ja unter den Menschen mehr als zu viel, die gar nicht nach Gott fragen (Ps. 14, 2 f.). Aber an solchen, welche die Scheidewand zwischen sich und Gott schmerzlich fühlen, fehlt es auch nicht. Einen solchen Mann führt Agur redend ein, indem er das Selbsterlebte verallgemeinert. Daß auf **נָאם** nicht nothwendig ein Eigennamen zu folgen braucht, zeigt Ps. 36, 2 (s. dort). Mit **נָאם הַגִּבֹּר** führt also Agur ein, was der Mann zu bekennen hat, näml. der ernste, auf Gott gerichtete Mensch, denn mit **נָאם** verbinden sich die Vorstellungen des aus der Tiefe Kommenden und feierlich Ernsten. Wenn Agur dergestalt Selbsterlebtes verallgemeinert, so stört nun auch die affektvolle Anadiplose nicht. Nach langer Denkarkeit des Mannes muß er schließlich bekennen: Ich habe mich abgemüht, o Gott, habe mich abgemüht, o Gott . . . Daß das Mühen auf Gott gerichtet war, will sich viell. durch die Alliteration des **לְאִירִי** mit **אֵל** andeuten. Aber wie nun weiter? **וְאָכַל** läßt sich **וְאָכַל**, **וְאָכַל**, **וְאָכַל**, **וְאָכַל**, **וְאָכַל** lesen und ist auch **וְאָכַל** gelesen worden. Die Lesung **וְאָכַל** vertritt Niemand; was folgt sagt das gerade Gegentheil dieses *et potui* (*polui*). Für **וְאָכַל** ist Geiger (Urschrift S. 61), indem er es fragend wendet: „Ich mühte mich vergeblich ab um Gott, mühte mich vergeblich ab um Gott, wie sollt' ich es vermögen?“ Da man aber jeden Bejahungssatz in dieser Weise umdrehen und aus Ja Nein machen kann, so darf man sich nur im äußersten Nothfall zu solchen Fragen ohne Fragwort verstehen. Böttchers **אֵל לְאִירִי** ich habe mich abgemüht nichtig ist kein Hebräisch. Aber **אֵל-וְאָכַל** könnte es allenfalls heißen, wenn nur nicht das ו dazwischen stünde! Dürfte man die Buchstaben ו אֵל versetzen, so gewönne man **וְאָכַל**, wonach LXX οὐ δύνησθαι übers. Jedenfalls ist dieses am Erfolg weiteren Mühens verzagende, „ich werde nichts vermögen (es zu nichts bringen)“ besser als **וְאָכַל** (und ich werde dahinschwinden) sein würde, wofür übrigens **וְאָכַל** gesagt sein sollte (vgl. 22, 8 mit Iob 33, 21). Man erwartet nach **לְאִירִי** Ausdruck dessen was die Folge des angestregten und lange fortgesetzten Abmühens gewesen ist. Demgemäß liest Hitz. **וְאָכַל** und ich wurde stumpf — passend dem Sinne nach, aber deshalb unbefriedigend, weil **כָּלַל** in der Bed. des arab. **كَلَّ** *hebecere* dem hebr. Sprachgebrauch fremd ist. So wird also **וְאָכַל** ein *fut. consec.* von **כלה** sein. JDMich. und zuletzt Böttch. lesen es als *fut. consec. Pi.* **וְאָכַל** oder **וְאָכַל** (s. über diese Form in Pausa zu 25, 9 S. 401 unt.): „und ich habe ein Ende gemacht“; aber es stünde nicht gut um den hier klagenden Forscher, wenn die Unzufriedenheit mit seinen Resultaten ihn bestimmt hätte, dem Forschen Abschied zu geben und sich weitere Mühe verdrießen zu lassen. Wir lesen deshalb lieber wie schon Dahler und zuletzt Mühlau und Zöckl. **וְאָכַל** und ich bin hingeschwunden. Die Form, von Hitz. als Pausalform beanstandet, ist in der Unveränderlichkeit ihrer Vocale ebenso regel-

recht als die zu יָחַר 27, 17 besprochenen, welche das = ihrer ersten Sylbe in Pausa verlängern. Und wenn Hitz. gegen das Ausgesagte einwendet, daß es Zuviel gesagt sei, indem Einer von solchem Nachdenken nicht sterbe: so erwidern wir, daß wenn das Forschen des hier Redenden sich unter יָחַר oder נָפְשׁוֹ יָחַר (Ps. 84, 3. 143, 7) vollzog, er auch von sich in Person כָּלִיתִי oder נֶאֱכַל sagen kann. Es ist ein nicht bloß aus intellectuellem, sondern vor allem aus praktischem Bedürfnis hervorgegangenes Forschen gemeint — das doppelte לִאֲחִירִי will sagen daß er dabei alle Kräfte seines inneren und äußeren Menschen aufbot und נֶאֱכַל daß er dennoch nicht zum Ziele gelangte, sondern sich erfolglos verzehrte. Bei dieser unserer Erkl. bedarf 1^a keiner Aenderung seiner Accente; in 1^b aber hat man zu schreiben:

נָאֵם הַנָּבִיר לִאֲחִירִי אֶל
לִאֲחִירִי אֶל נֶאֱכַל: 1

Das nun folg. כִּי begründet die Vergeblichkeit des langen eifrigen Mühens v. 2. 3: *Denn unvernünftig bin ich für einen Mann, und Menschen-Verstand hab' ich keinen. Und nicht gelernt hab' ich Weisheit, daß ich Erkenntnis des Allheiligen besäße.* Der welcher es zu keinem festen Stande der Heiligung bringen kann, indem er immer und immer wieder von dem erstrebten Ziele zurückverschlagen wird, schuldigt sich selbst als einen Sünder, so groß, daß jeder andere Mensch über ihm und er tief unter allen stehe. Ebenso findet hier Agur den Grund davon daß er in göttlichen Dingen nicht zu befriedigender Klarheit zu gelangen vermocht hat, nicht in der gemeinmenschlichen Kurzsicht und Ohnmacht — er kommt sich selbst wie gar nicht ein Mensch, sondern ein unvernünftiges Thier vor und vermißt an sich den Verstand, den ein Mensch doch eigentlich haben könnte und sollte. Das מִן von מֵאִישׁ ist nicht das partitive wie Jes. 44, 11., nicht das gewöhnliche comparative: als irgendjemand (Böttch.), was מִכֶּל-אִישׁ heißen müßte, sondern das negative wie Jes. 52, 14. Fl.: *rudior ego sum quam ut homo appeller* oder: *brutus ego, hominis non similis*. Ueber בִּיעַר s. zu 12, 1 S. 193 unt.² Sagt nun etwa v. 3 daß er in keine Schule der Weisheit gegangen und es ebendeshalb in seinem Ringen nach Erkenntnis zu nichts bringen konnte, weil ihm die nöthigen Voraussetzungen fehlten. Aber dann in der That ließ sich fragen: wozu dieses Geklage? Er hätte eben erst in die Schule gehen sollen, um nach dem Worte „Wer da hat dem wird gegeben“ auf Grund des Gegebenen das zu erlangen, wonach

1) Das *Munach* ist Transformation des *Mugrasch* und diese Accentfolge: *Tarcha Munach Silluk* bleibt die gleiche, mag man אֶל als Acc. oder als Vocativ ansehen.

2) Dem Arab. zufolge ist בִּיעַר nicht das abweidende, sondern das mistende Thier (بَعَر Kameel-, Schafmist); der √ בר gibt Mühlau mit Recht die Bed. des Ausscheidens, von wo sich die Bedd. sowol des Abweidens als des Wegräumens (Wegfegens) ergeben (vgl. pers. پاک کردن rein machen = reine Wirthschaft *tabula rasa* machen).

er aufstrebte. So wird denn לְמַדְתִּי auf das Lernen inmitten des Ringens gehen; למד aber bed., geistig verstanden, Aneignung eines Kennens oder Könnens: er hat es von dem Tiefpunkt seines Erkenntnisstandes aus nicht dahin gebracht, Weisheit sich zu eigen zu machen, so daß er sich Erkenntnis der allheiligen Gottheit (denn diese Erkenntnis ist Kern und Stern der wahren Weisheit) zusprechen könnte. Läszen wir לֹא יָדַע^b 3, so wäre dieses mit dem למדתי auf gleicher Linie stehendes synchronistisches nesciebam. Dagegen ordnet sich das positive אָדַע dem וְלֹא-לְמַדְתִּי wie arab. فَاعْلَمَ unter, im Sinne von (ita) ut scirem scientiam Sanctis-

simi, also eines Folgesatzes wie Thren. 1, 19 eines Absichtssatzes Ew. §. 347^a. קְדוֹשִׁים ist wie 9, 10 Name Gottes in so superlativischem Sinne wie arab. el-kuddūs.

In v. 4 kommt das נָאם zu seinem Ziele: *Wer stieg hinauf gen Himmel und fuhr hernieder? Wer hat den Wind gefaßt in seine Fäuste? Wer eingebunden die Wasser in ein Tuch? Wer aufgerichtet der Erde Enden alle? Wie heißet er und wie heißet sein Sohn, falls du es weißest?* Die 1. Frage מִי עָלָה-שָׁמַיִם וַיֵּרֶד ist durch Pazer abgegrenzt; עָלָה-שָׁמַיִם hat Metheg in der dritten Sylbe vor dem Tone. Auch die 2. Frage wird meistens mit Pazer geschlossen, aber gegen die Regel, daß Pazer sich im Verse nicht wiederholen darf; Cod. Erfurt. 2 und einige ältere Ausgg. haben für בַּחֲפָנָיו richtiger בַּחֲפָנַי mit *Rebia*. So viel über die Interpunction. הַפְּנִיָּם sind eig. nicht die beiden Fäuste, denn die Faust d. i. geballte Hand *pugnis* heißt אֶפְרָה, wogegen הָפֶן (in allen drei Dialekten) die Hohlhand *vola* (s. Lev. 16, 12) bed.; indes sind die Hohlhände hier, nachdem sie das Ding gefaßt, als geschlossene, also allerdings als Fäuste vorgestellt. Der Dual deutet auf den Dualismus der durch die Gleichgewichtsstörung gegebenen Luftströmungen; der welcher diese Bewegung beherrscht, hat gleichsam den Nord- oder Ostwind in der einen, den Süd- oder Westwind in der anderen Faust, um ihn nach Belieben aus dieser Sperre (Jes. 24, 22) zu entlassen. Die 3. Frage erklärt sich durch Iob 26, 8 אֶצְרֵר-מִים בְּעֲבָרָי; die שְׂמִיָּה (v. שְׂמַל שְׂמַל comprehendere) ist ein Bild des die oberen Wasser in sich fassenden Gewölks wie Iob 38, 37 des Himmels Schläuche. כָּל-אַפְסֵי-אָרֶץ sind wie an fünf andern Stellen z. B. Ps. 22, 28 die entlegensten äußersten Theile der Erde; Aufrichtung aller dieser äußersten Marken (*margines*) der Erde ist s. v. a. Feststellung und Formirung der Grenzen bis zu denen die Erde reicht (Ps. 74, 17), Bestimmung des Umfangs der Erde und Gestaltung ihrer Figur. כִּי הָרַע klingt mit Iob 38, 5 vgl. 18 zus. Die Frage hier ist geformt wie die Frage dort, wo Jahve dem Iob die menschliche Ohnmacht und Kurzsicht zum Bewußtsein bringt. Es sind aber hier zwei Möglichkeiten des Sinnes der viertheiligen Frage vorhanden. Entweder zielt sie auf die Antwort ab: Kein Mensch, sondern ein über alle Creaturen erhabenes Wesen, so daß die Frage מִדֹּד-שָׁמַיִם auf den Namen dieses Wesens geht. Oder die Frage ist von vorherein von Menschen gemeint: Welcher Mensch hat dies irgendwann vermocht —

gibt es Einen, so nenne mir ihn! In beiden Fällen ist *מי עלה* nicht nach 24, 28 S. 394 unt. in dem modalen Sinne *quis ascenderit*, sondern wie das folg. *יירד* fordert im nächsten indicativischen Sinne *quis ascendit* gemeint. Die Wahl aber zwischen jenen zwei Möglichkeiten ist sehr schwierig. Die 1. Frage lautet historisch: Wer ist gen Himmel gefahren und (infolge dessen, alsdann) herabgefahren? Sie so zu fassen liegt der *consecutio temporum* gemäß am nächsten. Bei dieser Fassung und dieser Vorausstellung des Hinauf vor das Hinab scheint der Fragende nicht an Gott zu denken, sondern im Gegens. zu sich selbst, dem das Göttliche transcendent ist, an irgendeinen andern Menschen, von dem das Gegentheil gilt. Gibt es denn überhaupt — fragt er — einen Menschen, welcher Himmel und Erde, Luft und Wasser d. i. das Wesen und die innere Beschaffenheit der sichtbaren und unsichtbaren Welt, die Quantität und Ausdehnung der Elemente u. dgl. mit seiner Macht und also auch seinem Wissen umspannte und durchdränge? Nenne mir diesen Menschen, wenn du einen kennst, bei seinem Namen und bezeichne mir ihn familienmäßig genau — ich würde mich an ihn wenden, um von ihm zu lernen was ich vergeblich bisher erstrebt habe. Aber es gibt keinen solchen. Also: wie ich selbst mich beschränkt in meinem Wissen fühle, so gibt es überh. keinen Menschen, welcher sich schrankenloses Können und Kennen zueignen könnte. So ungefähr erkl. AE, so auch Raschi, Arama u. A., aber ohne dieses Verständnis in seiner Reinheit festzuhalten, indem in die Deutung der Frage: wer stieg hinauf . . sich nach Midrasch und Sohar (Parasche *ויקרא* zu Ex. 35, 1) die Bez. auf Mose mischt, anderer Trübungen und Schwankungen zu geschweigen. Unter den Neuern hat sonderbarer Weise diese Erklärung, wonach Alles auf die Antwort: „Es gibt keinen Menschen dem dies gölte“ abzielt, keinen nennenswerthen Anwalt. Und in der That so günstig ihr das *quis ascendit in coelos ac rursus descendit* ist, so ungünstig ist ihr das *quis constituit omnes terminos terrae*, denn diese Frage sieht nicht danach aus daß sie nach dem Menschen frage der dies etwa bewerkstelligt habe, sondern ihr liegt allem Anschein nach der Ged. unter, daß dies ein Wesen ohne Gleichen sein müsse, nach dessen Namen dann gefragt wird. Man wird also *עלה* und *יירד* nach Gen. 28, 12 zu beurtheilen haben; das Auf- und Niederfahren vergleicht sich mit unserem deutschen „auf und nieder“, wofür wir auch nicht „nieder und auf“ sagen, und ist Ausdruck der freien, räumlich ungehemmten Gegenwärtigkeit in beiden Regionen; viell., da *יירד* historisch wie Ps. 18, 10 lautet, hat der Sprecher den überlieferten Hergang der Schöpfung im Sinne, wonach die Erde früher entstanden ist als der Sternenhimmel darüber. Die vier Fragen gelten also (wie z. B. auch Jes. 40, 12) dem der das alles gethan hat und thut, ihm der nicht selber wie seine Werke sinnlich wahrnehmbar ist und, wie sich an der Größe und Wunderbarkeit derselben zeigt, überaus erhaben und geheimnisvoll sein muß. Wenn er, der Erdenbewohner, zu dem blauen, in goldenem Sonnenlicht strahlenden oder tiefdunkeln sternenbesäeten Himmelszelt aufblickt; wenn er den Witterungswechsel beobachtet und den plötzlichen Umsprung des

Windes zu fühlen bekommt; wenn er die oberen Wasser in den luftigen und doch sie festhaltenden Wolkenkleidern über sich hinziehen sieht; wenn er von dem ringsum ihn umgebenden Horizonte aus seinen Blick bis zu den Enden der frei in den Weltraum (Iob 26, 7) hineingebauten Erde schweifen läßt: so ergibt sich ihm der Schluß, daß er in dem allen das Werk eines allenthalben gegenwärtigen Wesens von allweise wirksamer Allmacht vor sich hat — es ist das Wesen, welches er so eben als die absolute Macht אֵל und als das über alles Creatürliche mit dessen Trübungen und Schranken erhabene קֹדֶשׁ genannt hat, aber diese *viâ causalitatis*, *viâ eminentiae* und *viâ negationis* gewonnene Erkenntnis befriedigt seinen Geist doch noch nicht und bringt ihn diesem Wesen nicht so nahe, als es ihm persönliches Bedürfnis ist, so daß, wenn er das vierfache מִי auch einigermaßen beantworten kann, doch immer noch sich ihm die Frage aufdrängt מִי-שְׁמוֹ was ist sein Name, näml. der welcher das Geheimnis dieses Wesens über alle Wesen erschließt und das Räthsel des Wunders über alle Wunder löst. Daß dieses Wesen ein persönliches sein werde, setzt schon das viermalige מִי voraus; die Frage מִי-שְׁמוֹ aber spricht die Sehnsucht aus, den Namen dieser überweltlichen Persönlichkeit zu wissen, nicht irgendwelchen Namen, der ihr von Menschen gegeben wird, sondern den mit ihrem Wesen sich deckenden Namen, welcher der selbststeigende unmittelbare Ausdruck ihres Seins ist. Die weitere Frage $\text{וְיִמְה-שְׁם-בְנִי}$ deutet nach Hitz. an, daß der Fragende nach einer ädaquaten Erkenntnis strebt, wie man sie von einem Menschen haben mag. Aber er würde diese Frage nicht wagen, wenn er nicht voraussetzte, daß Gott nicht eine Monas sei, welche der dem Leben eignen Schiedlichkeit und Mannigfaltigkeit in sich selber ermangele. LXX übers. $\eta\ \tau\acute{\iota}\ \delta\acute{\nu}\omicron\mu\alpha\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (בְּנִי), viell. nicht ohne Einfluß der in Midrasch und Sohar bezeugten altsynagogalen Bez. des בְּנִי auf Israel Gottes Erstgeborenen; aber diese historisirende Deutung ist wider den Geist dieser חִידָה (Räthselrede). Auch im Allgem. welcher Mensch im Kindschaftsverhältnis zu dem Schöpfer aller Dinge stehe, kann der Fragende nicht wissen wollen, denn das wäre eine ethische Frage, die zu diesen metaphysischen nicht paßt. Schon Geier hat dieses $\text{וְיִמְה-שְׁם-בְנִי}$ mit c. 8 combinirt, und dagegen spricht nicht daß der Fragende wenn er die חִידָה meinte שְׁם-בְנִי sagen müßte, denn auch in צִמְיוֹן 8, 30., mag es Pflegling oder Werkmeister bed., tritt die weibliche Bestimmtheit zurück. Nicht allein Ew. findet hier die sich andeutende Vorstellung vom Logos als dem ersten Sohne Gottes, zu welcher später die palästinische Lehre vom יְהוֹנָתָן in Alexandrien sich ausprägte¹, sondern auch JDMich. vermag sich dem Zugeständnis nicht entziehen, daß hier die neutest. Lehre vom Sohne Gottes sich von ferne ankündige. Warum sollte das nicht möglich sein? Der Rig-Veda enthält zwei ähnliche Fragen X, 81, 4: „Welches war der Urwald oder was der Baum, woraus man Himmel und Erde gebildet? Allerdings, ihr weisen Menschen, sollt ihr in eurer Seele darnach

1) s. Apologetik (1869) S. 432 ff.

fragen, worauf er gestanden, als er die Welt hob!“ Und I, 164, 4: „Wer hat den Erstgeborenen gesehen? Wo war das Leben, das Blut, die Seele der Welt? Wer gelangte dahin, dies zu erfragen von irgend jemand, der es wußte?“¹ Auch jüd. Ausl. deuten בני von der *causa media* der Wertschöpfung. Arama in seinem Werke עקרת יצחק sect. XVI gibt zur Wahl, unter בני das Urelement zu verstehen, wie die Sankhya-Philosophie unter dem Erstgeborenen dort im Rig das *Prakriti* d. i. den Urstoff versteht. Näher dem Wahren kommt R. Levi b. Gerson (Ralbag), welcher בני erkl.: הַעֲלֵה הָעֲלִילָה מֵהָעֲלִילָה הָעֲלִיוֹנָה d. i. die von der obersten Ursache verursachte Ursache, mit andern Worten: das *principium principiatum* der Wertschöpfung. Wir sagen: der Fragende meint mit Gottes Sohn die aus Gott hervorgegangene und ihm dienstbare weltbildnerische (demiurgische) Macht, ebendieselbe welche in c. 8 die Weisheit heißt und als Gottes liebes Kind beschrieben wird. Mit dem Namen aber, nach welchem gefragt wird, verhält sich wie mit dem *διαφορώ-τερον παρ' ἀγγέλους ὄνομα* Hebr. I, 4.² Es ist selbstverständlich nicht der Name בן, da nach dem Namen des בן gefragt wird, aber auch nicht der Name חכמה oder, da dieser seinem grammatischen Geschlecht nach zur Form der Frage nicht paßt, der Name רב (מִיָּמִינִי), sondern der Name, welcher dem Erst- und Eingeborenen Gottes nicht bloß nach geschöpflichen Analogien, sondern seinem wahren Sein nach zukommt. Der Fragende möchte Gott den Wertschöpfer und seinen Sohn, den Weltbildungsmittler, ihrem Wesen nach kennen. Falls du es weißt — sagt er, sich an Menschen seines Gleichen wendend — welches die Wesensnamen beider sind, so nenne sie mir! — Aber wer könnte sie nennen! Das Wesen der Gottheit ist wie dem Fragenden so jedem Andern verschlossen. Es bleibt menschlicher Erkenntnis jenseitig und unerreichbar.

Das mit נאם eingeführte feierliche Bekenntnis ist nun zu Ende. Ew. sieht darin die Rede eines freigeisterischen Religionsspötters und Elster die Rede eines grübelnden Zweiflers; in v. 5 und weiter soll dann die Antwort folgen, welche dem so Redenden gegeben wird: die Abweisung desselben vom Standpunkt des Glaubens an Gottes Offenbarung, die Aufforderung zur Unterwerfung des eignen speculirenden Denkens unter Gottes Wort. Aber diese Auffassung des Ausspruchs hängt mit der symbolischen Deutung der vermeintlichen Personennamen אֱלֹהִים und אֱדֹמָה zusammen, und übrigens ist der Dialog durch nichts angezeigt; der Anfang der Antwort sollte doch wie der Anfang dessen worauf geantwortet wird markiert sein. Das Bekenntnis 1^b—4 ist nicht das eines Menschen,

1) Citirt von Lyra in Beweis des Glaubens Jahrg. 1869 S. 230. Die zweite Stelle lautet in Wilsons Uebers. (*Rig-Veda-Sanhita*, London 1854 vol. II p. 127): *Who has seen the primeval (being) at the time of his being born? what is that endowed with substance which the unsubstantial sustains? From earth are the breath and blood, but where is the soul? who may repair to the sage to ask this?*

2) Der Comm. (1857) dort bemerkt: Es ist der himmlische Gesamtname des Erhöheten, sein *שֵׁם הַמְּפֹרֶשׁ* *nomen explicitum*, welcher diesseits in kein Menschenherz gekommen und von keiner Menschenzunge ausgesprochen werden kann, das *ὄνομα ὃ οὐδὲς οἶδεν εἰ μὴ ὁ αὐτός* Apok. 19, 12.

der sich nicht in der rechten Verfassung befindet, sondern ein solches wie es der nach Erkenntnis Gottes dürstende Mensch ablegen muß: das Denken des Menschen dringt nicht bis zum Wesen Gottes hindurch (Iob 11, 7—9), selbst Gottes Wege bleiben dem Menschen undurchdringlich (Sir. 18, 3. Röm. 11, 33), die Gottheit bleibt für unser Denken in schwindelerregender Höhe und Tiefe, und obwol eine relative Erkenntnis Gottes möglich, so bleibt doch die dogmatische These *Deum quidem cognoscimus, sed non comprehendimus i. e. non perfecte cognoscimus quia est infinitus*¹ auch der positiven Offenbarung gegenüber unverändert stehen. Es fehlt also dem Spruche v. 1—4 nichts um als geschlossen zu gelten und was folgt gehört nicht dazu als organischer Bestandtheil v. 5. 6: *Jegliche Rede Eloah's ist durchlüutert, ein Schild ist Er für die so in Ihn sich bergen. Thue nichts hinzu zu seinen Worten, damit er dich nicht überführe und du zum Lügner werdest.* Obgleich dieser Vierzeiler ein selbständiger Spruch ist, so ist er doch dem vorausgegangenen *N^{um}* wolbedacht angefügt: Je beschränkter der Mensch in seiner Gotteserkenntnis ist, näml. der *lumine naturae* ihm sich darbietenden, um so dankbarer muß er sein, daß Gott sich geschichtlich offenbart hat, und um so fester hat er sich an das ungefälschte Wort göttlicher Offenbarung zu halten. Bei dem Abhängigkeitsverh., in welchem v. 5 zu Ps. 18, 31 (2 S. 22, 31) und v. 6 zu Dt. 4, 2. 13, 1 steht, unterliegt es keinem Zweifel, daß die an Israel ergangene und grundlegend im Buche der Thora niedergelegte Selbstbezeugung Gottes gemeint ist. *קל-אמרה* will nach *πᾶσα γραφή* 2 Tim. 3, 16 beurtheilt sein, nicht: jeglicher Ausspruch Gottes, er sei ergangen wo immer er wolle, sondern: jeglicher Ausspruch innerhalb des vorliegenden Offenbarungsganzen. Die Grundstelle hat *כל* hier nicht, aber dafür *לכל הרוקים*, und statt *אמרה* hat sie *יהיה*; auch diese Wandelung des Jahve-Namens ist der Ansicht, daß v. 5 f. ein Formtheil des *N^{um}*, näml. die Antwort darauf, sei, nicht günstig. Der Spruch erhält dadurch das Colorit des B. Iob, an welches jenes *N^{um}* mannigfach anklingt; im B. Iob ist *אליה* (neben *יְהוָה*) der herrschende Gottesname, wogegen er im Spruchbuch nur an dieser einzigen Stelle vorkommt. Mühlau p. 41 notirt es als Arabismus. *צרה* (صرف) wenden, wandeln) ist das übliche Wort vom

Wandelungsproceß der Schmelzung; *צרה* bed. gediegen d. i. durch Ausscheidung gereinigt: Gottes Rede gleicht ohne Ausnahme reinem massivem Golde. Ueber *הסה* sich wohin bergen s. zu Ps. 2, 12: ein Schild ist Gott für die welche Ihn, den in seinem Worte offenbaren, zu ihrer Zufluchtstätte machen. Das Part. *הסה* kommt nach der Masora dreimal defectiv geschrieben vor 14, 32. 2 S. 22, 31. Nah. 1, 7; an u. St. ist *לְהוֹסִים* zu schreiben, die Sprüche Agurs und Lemuëls haben die häufige *plena scriptio* des *part. act. Kal* so wie des *fut. Kal* mit dem B. Iob gemein (s. Mühlau p. 65). In 6^a ist nach Abenezra *Moznajim* 2^b (11^b der Heidenheim'schen Ausg.) und *Zachoth* 53^a (der Lipmann'schen Ausg.) und nach andern Zeugen (s. Norzi) *tôsp* (das *ה* mit *Dagesch*) zu schrei-

1) s. Luthardt, Compendium der Dogmatik §. 27.

ben — Cod. jam. u. a. *defect.* ohne ם — nicht *tôsf*, denn indem חֹסֶף (Ex. 10, 28) sich in dieser Weise noch weiter verkürzt geht die Aspiration der Schluß-Tenuis mit Nothwendigkeit ebenso wie in יִלְדָה (= יִלְדָה) verloren.¹ Die Worte Gottes sind die von seiner Weisheit bemessenen Kundgebungen seines heiligen Willens, sie sind so wie sie lauten hinzunehmen, anzuerkennen und zu befolgen. Wer ihnen etwas zusetzt, sei es durch Ueberspannung oder auch durch Herunterdingung, der wird gerechter göttlicher Strafe nicht entgehen: Gott wird ihn der Fälschung seines Wortes überführen (חֹסֶף Ps. 50, 21., nur hier mit ב des Obj.) und als einen Lügner bloßstellen, näml. durch Fügungen, welche den Fälscher als solchen entlarven und die Falschheit seiner Lehre an ihrer Seelengefährlichkeit und gesellschaftlichen Verderblichkeit offenbar machen. Ein Beispiel im Großen dafür ist das Reich Israel, an dessen Untergange der Fluch der Menschensatzungen seiner jerobeamischen Staatsreligion nicht geringen Antheil hat. Auch das jüdische traditionelle Gesetz, obwol an sich zur Ueberführung des Gesetzesbuchstabens in die Praxis des privaten und öffentlichen Lebens nothwendig, fällt insofern unter das deuteronomische Verbot, welches hier der Spruchdichter wiederholt, als es gleiche göttliche Autorität mit dem geschriebenen für sich in Anspruch nahm, und insofern als es die Gesetzbeobachtung durch mückenseigerische Consequenzmacherei entgeistet und die Frömmigkeit veräußerlicht hat. Oder um ein Beispiel eines mehr dogmatischen als gesetzlichen Zusatzes anzuführen, welchen furchtbaren Vorschub leistet der fleischlichen Sicherheit jene Ueberspannung der in Gen. c. 17 an die Beschneidung geknüpften Verheißungen durch die Behauptung המחיית איני יורד לגיהנום „der Beschnittene kommt nicht in die Hölle“, oder die Ueberspannung der von Paulus Röm. 9, 4 f. seinem Volke schriftgemäß zugestandenen Prärogativen durch den Grundsatz כל ישראל יש להם חלק „alle Israeliten haben Theil an der zukünftigen Welt“! Ueber die Betonung des *perf. consec.* nach פֶּן s. zu Ps. 28, 1. In Pausa bleibt allewege die Penultima-Betonung (vgl. v. 9 und 10).

Im Folgenden setzt sich der in v. 1 angeschlagene Gebetston fort. Es folgt ein Gebet um Bewarung in der Wahrheit und um den Mittelstand zwischen Armut und Reichtum, eins der S. 11 unt. aufgezählten Maschallieder. Durch seine erste Bitte: „Eitles und Lügenwort laß fern von mir sein“ schließt es sich an die Warnung v. 6 an. Es lautet v. 7—9: *Zweierlei erbitte ich von dir, verweigere es mir nicht bevor ich sterbe. Eitles und Lügenwort thue fernweg von mir, Armut und Reichtum gib mir nicht, laß mich verzehren das mir beschiedene Brot, auf daß ich nicht in Sattheit verleugne und spreche: Wer ist Jahve? und daß ich nicht in Verarmung stehle und mich vergreife an dem Namen meines Gottes.* Wir beginnen mit Feststellung und Erläuterung der überlieferten Punctuation. Ein einsylbiges Wort wie שָׁוָא

1) Darüber daß beide *Schebâ* in *tôsp* ruhende seien s. Kimchi, *Michlol* 155^{a b}, welcher sich schließlich hiefür entscheidet. Daß zu lesen sei *tôsp^eal* ist die Meinung des Chajûg ס' הנהיג (über die quiescirenden Buchstaben) p. 6 der Ausgabe von Dukes-Ewald.

bekommt, wenn *Legarmeh*, immer *Mehuppach Legarmeh*, dagegen hat das mehrsylbige אָשְׁבֵּט *Asla Legarmeh*. אֶל-תָּחֵן-לִי mit Doppel-Makkef und mit *Gaja* in der dritten Sylbe vor dem Tone (nach Metheg-Setzung §. 28) ist die Schreibung Ben-Aschers; Ben-Naftali beliebt dafür אֶל-תָּחֵן לִי (s. Baers *Genesis* p. 79 not. 3). Auch פָּן-אֲשֵׁבֵט hat (vgl. פָּן-יִשְׁתָּה 31, 5) *Makkef* und bei der Antepenultima *Gaja* (s. *Thorath Emeth* p. 32).

Das *perf. consec.* וְכַחֲשֵׁתִי hat auf *ult.* den immer beim Endbuchstaben stehenden Trenner *Zinnor* (*Sarka*); daß aber die *ult.* auch wirklich zu betonen ist, zeigt das der ersten Sylbe zu gebende Gegenton-Metheg.

Auch וְאֶמְרָתִי hat in korrekten Codd. z. B. Cod. 1294 die regelrechte Ultima-Betonung eines *perf. consec.*; sowol Kimchi im *Michlol* 6^b als

Abenezra in seinen beiden Grammatiken führen nur וְנִגְבְּהִי וְחִפְשֵׁתִי als auf *penult.* betont an. Daß וְנִגְבְּהִי des Pausalaccents halber nicht anders betont werden konnte, ist bereits zu 6^b bemerkt worden; das Wort gehört übrigens zu den פְּחוּחִין בִּאֲסָם d. i. denen welche bei einem der größeren Trenner ihr *Pathach* unverlängert behaupten, das *Athnach* hat ja in den drei sogen. metrischen Bb. nur den Trennungswerth des *Zakef* in den prosaischen. So viel über die Textgestalt. Die Kunstform anlangend, gibt sich uns dies Gebetlein als erster der Zahlensprüche innerhalb der דְּבָרֵי אַגֻּרִים Agurs, welcher diese Spruchweise mit sichtlichem Wolgefallen gepflegt hat. Der Zahlenspruch ist ein kleines in sich geschlossenes Redeganzes didaktischen Zwecks, welches mit Bezifferung dessen anhebt, was es vorzuführen gewillt ist. Es gibt zwei Arten. Die einfachere Art stellt nur Eine Ziffer obenan, welche die Summe des einzeln Vorzuführenden ist: der einzifferige Zahlenspruch; hieher gehören, abgesehen von obigem Gebet, welches wenn es nicht eine Reihe von Zahlensprüchen eröffnete diesen technischen Namen der niedrigen Ziffer halber nicht verdiente: v. 24—28 mit der Ziffer Vier; Sir. 25, 1 und 2 mit der Ziffer Drei.¹ Aehnlich wie obiges Gebet sind Iob 13, 20 f. Jes. 51, 19., aber Zahlensprüche sind das nicht, denn es sind keine Sprüche. Die künstlichere Art des Zahlenspruchs stellt zwei Ziffern voran, indem er die erste Ziffer um eins überbietet: der zweizifferige Zahlenspruch, welchen wir, wenn das hinzukommende Eine das eigentlich Bezielte ist, den zugespitzten (pointirten) nennen. Solcher zweizifferigen Zahlensprüche enthalten die דְּבָרֵי אַגֻּרִים Agurs weiterhin vier und das ganze Spruchbuch enthält, hinzugerechnet 6, 16—19., deren fünf — diese steigernde Zählungsweise gehört der Volkssprache an 2 K. 9, 32. Iob 33, 29. Jes. 17, 6 und findet sich in kunstmäßiger distichischer Ausprägung auch außerhalb des Spruchbuchs Ps. 62, 12. Iob 33, 14. 40, 5.; Iob 5, 19 und besonders in Amos' Völkergerichtsrunde 1, 3—2, 6. Nach diesem Schema hätte der Eingang des Gebetes Agurs zu lauten:

אַחַת שְׁאֵלָתִי מֵאֶתֶר
וְשִׁמְיָם אֶל-תִּמְנֵנִי מִמֶּנִּי בְּטָרִם אֲמוּת

1) Hienach sind die Citate S. 12 Z. 19 v. u. zu berichtigen; 30, 7—9 ist dort aus dem oben angegebenen Grunde außer Betracht gelassen.

und er könnte so lauten, denn das Gebet spricht zwei Bitten aus, verweilt aber ausschließlich bei der eigentlich bezielten zweiten. Zweierlei erbittet er von Gott, dieses Zweies wünscht er diesseit seines Todes gewährt zu bekommen; denn er bedarf dessen, um wenn er stirbt ohne Gewissensvorwürfe getrosten Mutes auf das zurückgelegte Leben zurückzublicken. Das Erste ist daß Gott Nichtiges und Lügenwort fern von ihm halte. Das sonderbarer Weise nur hier im Spruchbuch vorkommende נִצָּן (= שָׁא v. שָׂא = שָׂאָה wüste s. n. d. F. מִן) ist entw. Wüstes, Gehaltloses, Unwahres das von außen an uns herantritt (z. B. Job 31, 5) oder Wüstheit, Hohlheit, Unwahrheit der Gesinnung (z. B. Ps. 26, 4); es ist nicht zu entscheiden, ob der Betende den Begriff so nach innen oder nach außen wendet, da דְּבַר-בָּזָב ebenso von ihm selber als zu ihm geredetes, ihm sich aufdrängendes Lügenwort sein kann. Es ist fast wahrscheinlicher, daß er bei שָׂא an die Verführungsmacht gottentfremdeten abgöttischen Denkens und Treibens und bei דְּבַר-כִּזָּב an lügnerische Rede denkt, in die er etwa einstimmen, durch die er sich und Andern verderblich werden könnte. Das zweite ist daß ihm Gott weder Armut (רָאשׁ, s. S. 162 unt.) noch Reichtum gebe, sondern als Zehrung ihm nur das Brot des ihm bestimmten Theils gewähre. Das חֵי הַבָּרִיאָה (v. בָּרָה zerreißen, näml. die Speise mit den Zähnen) heißt etwas als שָׂרָה geben¹, womit 31, 15 חֵי חֶק parallel läuft: einen festen Satz, ein bestimmtes Maß der Beköstigung darreichen. Ebenso bed. חֶק Gen. 47, 22 das Deputat an Nahrungsmitteln, vgl. Job 23, 14 חֶק־יְהוָה das mir bestimmte Geschick. Demgemäß bed. לֶחֶם חֶק nicht das mir gemäße angemessene Brot (etwa wie ἄστος ἐπιούσιος das zur οὐσία Subsistenz erforderliche), sondern das von der Vorsehung mir zugemessene, nach göttlichem Plan mir bestimmte Brot. Fl. vergleicht مَرْسُوم und رَاقِب, welche beide in ähnlicher Weise einen festgesetzten Sustentionsbeitrag bez. Und warum wünscht er weder arm noch reich zu sein? Weil in beiden Extremen gefährliche sittliche Versuchungen liegen: im Reichtum die Versuchung zur Verleugnung Gottes (was בָּחַשׁ בָּדָה bed., im späteren Hebräisch בָּפַר בְּבִקְרָה die Fundamentalwahrheit leugnen, vgl. קאפּר ungläubig), den man, im Ueberflusse schwelgend, vergißt und von dem man in Selbstgenugsamkeit nichts wissen will (Job 21, 14—16. 22, 16 f.), in der Armut die Versuchung zum Diebstahl und zur Antastung des Namens Gottes, näml. durch Murren und Rechten oder gar durch Lästerungsworte, denn der Verzweifelte richtet die Ausbrüche seines Unmuts sogar nach oben (Jes. 8, 21) und flucht Gotte als dem Urheber seines Unglücks (Apok. 16, 11. 21). Die Frage gottlosen Uebermuts מִי יִרְאֶה τίς με ὀρᾷ um. Ueber מִי יִרְאֶה setzt LXX unpassend in τίς με ὀρᾷ um. Ueber מִי יִרְאֶה verarmen oder vielmehr, da nur das fut. Ni. in dieser Bed. vorkommt, über מִי יִרְאֶה s. zu 20, 13.

Daß der Verf. bei dem Sichvergreifen am Namen Gottes vorzugs-

1) Venet. übers. nach Villoison θέψον με, aber die Handschrift hat nach Gebhardt θρέψον.

weise an das denkt, was die Thora אֶלֶהִיר קָלַל und insbes. ה' יִקְבֹּשׁ יָשָׁם Lev. 24, 15 f. nennt, ist den zwei folg. Sprüchen zu entnehmen, welche das Schlagwort קָלַל an der Spitze tragen. v. 10: *Verleumde einen Knecht nicht bei seinem Herrn, damit er dir nicht fluche und du es büßen müssest.* Falsch Ew.: Reize einen Knecht nicht zur Verleumdung wider seinen Herrn, und Hitz.: „Mache nicht den Knecht schwätzen über seine Herrschaft.“ Allerdings kommt in der Bed. verleumden zweimal das Po. (der Angriffstamm) לִישָׁן (mit der Zunge stechen *linguā petere*) vor, aber daß auch הִלְשִׁין nichts anderes bed., verbürgt das nachbiblische Hebräisch; der Spruch gegen die Schismatiker (בְּרִבְרֵי הַמִּירְיִים) im jüdischen Schemone-Esre (Gebet der achtzehn Benedictionen) begann nach alter Lesart וּלְמַלְשִׁינִים „und den Verleumdern“ (*delatoribus*).

Auch im Arab. bed. ^{٥٤}السَّيْنِ *pertulit verba alicujus ad alterum* den Klätscher, Rapporteur machen (Fl.). Daß das Wort auch hier nicht anders verstanden sein will, ist dem bei der causativen Fassung unklaren לָשַׁן zu entnehmen. Richtig Symm. *μὴ διαβάλλης*, Theod. *μὴ καταλάλησῃς* und sinngemäß auch Hier. *ne accuses*, Venet. *μὴ καταμηνύσῃς* (gib ihn nicht an), wogegen Luthers *Verrate nicht* הִלְשִׁין mit LXX Syr. im Sinne des aram. אֲשַׁלֵּם, arab. ^{٥٤}أسلم (*tradere, prodere*) faßt.

Man soll einen Knecht nicht heimlich (Ps. 101, 5) bei seinem Herrn verklagen und zwar was im Charakter der Verleumdung (לִישָׁן הָרֵעַ) liegt, indem man ihm Vergehungen andichtet oder wirkliche über den Thatbestand hinaus vergrößert und überhaupt die Person verdächtigt — man macht dadurch einen Menschen, dessen Loos an sich kein glückliches ist, auf lange, viell. auf immer unglücklich und läßt dadurch seinen Fluch auf sich. Es ist aber keine gleichgültige Sache, vom Fluche eines Menschen getroffen zu werden, den man ungerechter und unbilliger Weise ins Elend gestürzt hat: ein solcher Fluch wirkt, denn er ruft nicht ohne Erfolg Gottes gerechte Vergeltung an, und so wird man denn den mutwilligen Zungenfrevel schmerzlich büßen müssen (*we-aschāmta* für *we-aschamtá*, wie es außer Pausa lauten würde).

Es folgt nun eine Priamel, deren 1. Zeile sich durch ihr קָלַל an יִקְלֹךְ des vorausgegangenen Zweizeilers anschließt v. 11—14: *Ein Geschlecht das seinem Vater fluchet und seine Mutter nicht segnet; ein Geschlecht rein in den eignen Augen und doch von seinem Schmutze nicht gewaschen; ein Geschlecht — wie hochfahrend seine Augen, und seine Augenlider richten sich empor; ein Geschlecht deß Zähne Schwerter, und Messer seine Hauer, um hinwegzufressen Elende von der Erde und Arme aus der Menschen Mitte.* Ew. übers.: O Geschlecht, aber das müßte יִהְיֶה (Jer. 2, 31) lauten, und man erwartet daß dem Aufgerufenen etwas zu vernehmen gegeben werde, es folgt aber nichts. Sollte aber ‚o Geschlecht‘ s. v. a. ‚o über das Geschlecht‘ sein: so war הָיָה wenigstens vornan unentbehrlich. Und übers. man *Es ist* (gibt) *eine Art die* . . (Lth.), so ergänzt man vornan הָיָה, welches weggefallen, aber nicht weggelassen sein könnte. LXX flickt hinter

ἐξγοῶν das Eigenschaftswort κακόν ein und faßt dann was folgt als Präd. — eine wolfeile Aushilfe, die aber auch nichts werth ist. Venet. meint ohne sie auszukommen, indem er γενεὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ βλασφημῆσει . . übers.; aber dann war 11^a die Wortstellung דִּיר יִקְלֵל אֲבִיו und 12^a nach Nominalsatzweise דִּיר טָחֹר בְּיַדָּיו דִּיא zu erwarten, man sieht aus v. 13 und 14 deutlich daß was auf דִּיר folgt überall nicht als Präd. sondern als Attributivsatz verstanden sein will. Ebenso wenig läßt sich mit Loewenst. v. 14 als Präd. der drei Subj. fassen: „ein Geschlecht ist dessen Zähne Schwerter“; das müßte wenigstens דִּיר דִּיא heißen, aber v. 14 eignet sich auch gar nicht zu einem von allen drei Subj. gültigen Urtheil. Trg. und Hier. übers. richtig wie wir oben¹, bei dieser Auffassung wird mit vier Subj. präambulirt, und das Ganze erscheint, da das gemeinsame Präd. fehlt, als eine verstümmelte Priamel (S. 12 unt.). Viell. wollte der Verf. sagen: ein solches ist das Geschlecht das uns umgibt oder: ein solches ist Jahve ein Greuel; denn דִּיר ist eine Gesamtheit von Menschen, welche durch Gleichzeitigkeit oder Gleichartigkeit oder auch durch beides zus. verbunden sind, immer aber eine Gesamtheit, so daß also v. 11. 12. 13. 14 *quatuor detestabilia genera hominum* (CBMich.) und doch Eine *generatio* beschreiben können, auf welche sich diese vier Laster schwärzesten Undanks, ekelhafter Selbstgerechtigkeit, hoffärtiger Ueberhebung und unbarmherziger Habgier vertheilen. Aehnlich ist in der Mischna Sota IX, 14 die Schilderung der Zeitgestalt, welche der Messias vorfinden wird. „Das Gesicht dieses Zeitalters — so schließt sie — ist wie das Gesicht des Hundes, der Sohn schämt sich nicht vor seinem Vater; auf wen sollen wir da uns stützen? Auf unseren Vater im Himmel!“² Die Unkindlichkeit macht hier den Anfang. Den Eltern fluchen ist nach Ex. 21, 17 vgl. Spr. 20, 10 ein den Tod verwirkendes Verbrechen, „nicht segnen“ ist hier *per litoten* mit בִּלְיָל gleichen Werthes. Der zweite Charakterzug v. 12 ist arge Blindheit im Urtheil über sich selbst. LXX derb, aber nicht übel: τὴν δ' ἔξοδον αὐτοῦ οὐκ ἀπέκρινεν. Von solchem Dünkel sagt man: *sordes suas pulat olere cinnama*. רִחֵץ ist nicht verkürztes Part. (Stuart) wie z. B. Ex. 3, 2., sondern Finitum wie z. B. auch Hos. 1, 6. In 13^a gestaltet sich der Attributivsatz, um die erstaunliche Höhe des Hochmuts auszudrücken, zum Ausrufsatz: ein Geschlecht, wie hoch sind seine Augen (vgl. z. B. 6, 17 עֵינָיו רְמוֹתַי), worauf wie gewöhnlich in einfache Aussage eingelenkt wird: und seine Augenlider (*palpebrae*) erheben sich; der Lateiner nennt in gleichem Sinne als Geberde des Hochmuts das *elatum (superbum) supercilium*, die hochbinauf gezogenen Augenbrauen. Der vierte Charakterzug ist die unersättliche Habsucht, welche selbst die Armen nicht verschont und

1) Der Syrer beginnt 11^a דִּיר יִקְלֵל, als ob סָו (= דִּיר) zu ergänzen wäre.

2) Vgl. auch die mit هَذَا الزَّمان (dieses Zeitalter) beginnende finstere Schilderung Ali b. Abi Tâlebs bei Wenig, Zur allgem. Charakteristik der arab. Poesie (1870) S. 54 f.

gerade von ihnen, den Hilf- und Wehrlosen, sich mästet: sie verzehren diese wie man Brot verzehrt Ps. 14, 4. Die Zähne als Eßwerkzeuge werden mit Schwertern und Messern verglichen wie Ps. 57, 5 mit Spieß und Pfeilen. Mit שָׁרִי wechselt wie Job 29, 17. Jo. 1, 6 מְחַלְשֵׁי (nicht מְחַלְשֵׁי, wie Norzi schreibt gegen Metheg-Setzung §. 37, wonach das *Gaja* bei vorausgehendem Diener unstatthaft ist), transponirt aus מְחַלְשֵׁי Ps. 58, 7 v. לָחַץ = לַעַג (לַעַג) schlagen, stechen, beißen. Die Ortsangaben מְחַרֵץ (welches auch in *p.* nicht in מְחַרֵץ abgelautet wird) und מְחַרֵץ gehören nicht zu den Objekten: die der Erde, der Menschheit angehörigen (s. Ps. 10, 18), denn so bezogen wären sie zwecklos, sondern zum Thatwort: von der Erde, aus der Mitte der Menschen hinweg, so daß sie, diesen Menschenfressern verfallen, von da verschwinden (Am. 8, 4). Mittelst feiner, aber spinnwebentartiger Combinationen findet Hitz. in diesem viertheiligen Sprüche Amalek gezeichnet. Es ist aber ein Zeitbild wie Ps. 14 und zwar ohne alles nationale Gepräge.

Mit dem Charakterzuge der Unersättlichkeit schließt es, und es folgt ein *apophthegma de quatuor insatiabilibus quae ideo comparantur cum sanguisuga* (CBMich.). Wir übers. zunächst den Text wie er vorliegt v. 15—16: *Die 'Alûka hat zwei Töchter: Gib her! gib her! Ihrer drei werden nimmer satt, viere sagen nicht: genug! Die Unterwelt und Verschluß des Schoßes, die Erde wird nicht satt des Wassers und das Feuer sagt nicht: genug!* Wir beginnen mit masoretischen Aeüßerlichkeiten. Das erste בּ in הַבּ הַבּ ist *Beth minusculum*, wahrsch. hatte es zufällig in der Musterhandschrift diese Zwerggestalt, an welche der Midrasch (vgl. *Sepher Taghin ed. Bargès* 1866 p. 47) aberwitzige Gedanken knüpft. Dieses erste הַבּ hat hinter sich *Pasek*, der in diesem Falle dem *Olewejored* vorausgehende Diener ist nach der Regel *Thorath Emeth* p. 24 hier wie Ps. 85, 9 (הָאֱלֹהִים הַיְהוָה) *Mehuppach*. Das zweite הַבּ, welches für sich allein Träger des *Olewejored* ist, hat bei Hutter wie in Cod. Erfurt. 2 und Cod. 2 der Leipziger Stadtbibliothek die pausale Punctuation הַבּ (vgl. קַח 1 S. 21, 10), was aber nicht hinlänglich bezeugt ist. Statt לֹא-אָמְרָה 15^b und לֹא-אָמְרָה 16^b ist אָמְרָה 15^a und אָמְרָה zu schreiben; das *Zinnorith* hebt das *Makkéf* auf nach *Thorath Emeth* p. 9. Accentuationssystem IV §. 2. Statt מַיִם 16^a hat, wie Mühlau bem., nur Jablonski מַיִם, aber irrig, da *Athnach* nach *Olewejored* keine Pausalkraft hat (s. *Thorath Emeth* p. 37). Alles das ist für das Verständnis ohne Belang. Aber einen kleinen Dienst leistet die Punctuation schon zur Abweisung einer neuerdings von Loewenst. angeeigneten Ansicht des Rabbenu Tam (s. *Tosaphoth* zu *Aboda zara* 17^a und *Erubin* 19^a), welcher עֲלִיקָה für den Namen eines Weisen hält, nicht Salomo's, weil die *Pesikta* diesen Namen unter denen Salomo's nicht mit aufzähle, aber auch nicht für einen Namen der Hölle, weil er in der *Gemara* unter den Namen des Gehinnom nicht mitaufgezählt werde. Also wäre עֲלִיקָה eine Ueberschrift wie das gleichfalls mit *Asla*

legarmeh versehene לרגמeh und לרגמה Ps. 26, 1. 72, 1. Aber accentuologisch ist das nicht möglich, denn das *Asla legarmeh* Ps. 26, 1. 72, 1 ist Transformation des beim ersten Worte des Verses unstatthafter *Olewejored* (Accentuationssystem XIX §. 1), auf ein solches *Asla legarmeh*, welches den Werth eines *Olewejored* hat, kann aber kein *Olewejored* folgen wie nach diesem לעלוקה, welches also die Accentuation nicht als überschriftlichen Verfassernamen ansieht. עלוקה ist kein Personname und überh. kein Eigennamen, sondern ein Gattungsname von sicher überlieferter Bed. „Man soll kein Wasser — sagt die Gemara *Aboda zara* 12^b — aus Flüssen oder aus Teichen trinken, weder (unmittelbar) mit dem Munde noch mittelst der Hand; wer es dennoch thut, daß Blut kommt über seinen Kopf von wegen der Gefahr. Welcher Gefahr? סכנה עלוקה“ d. i. der Gefahr, einen Blutegel mitzuverschlucken. Auch aramäisch heißt der Blutegel עלוקא (vgl. z. B. Trg. Ps. 12, 9: ringsum schreiten die Gottlosen daher gleich dem Blutegel welcher das Blut der Menschen saugt) und arabisch عَلَقَ (n. unit. عَلَقَة), wie es auch an u. St. von den aram. u. arab. Uebersetzern wiedergegeben wird. Demgemäß geben es sämtliche Griechen mit βδέλλα, Hier. mit *sanguisuga* (Raschi: *sangsue*); auch Luthers *Eigel* ist nicht der Igel *erinaceus*, sondern die Egel d. i., wie wir jetzt sagen, der Blutegel oder (weniger gut) Blutigel. עלוקה ist das Fem. des Adj. עלוק anhänglich (vgl. oben zu אָקוּר), welches samt dem ganzen Verbalstamm das Arabische erhalten hat (s. Mühlau's Mittheilung des Art. عَلَقَ aus dem Kamus p. 42 s.).¹

Wenn nun aber עלוקה der Blutegel ist ², welches sind denn seine beiden Töchter, denen hier der Name חב חב gegeben und zugleich dieser Ruf der Gier in den Mund gelegt wird? Grotius u. A. verstehen unter den zwei Töchtern des Blutegels die zwei Aeste seiner Zunge, richtiger: die zweigliederige Oberlippe seines vorderen Saugnapfs. CBMich. meint daß das begehrlliche „Gib her! gib her!“ personificirt werde: *voces istae concipiuntur ut hirudinis filiae, quas ex se gignat et velut mater sobolem impense dilgat*. Da aber dergleichen nichts befriedigt, so verfiel man auf symbolische Deutung der עלוקה. Der Talmud *Aboda zara* 17^a hält es für einen Namen der Hölle. In diesem Sinne ist es in die Sprache des Pijut (der Synagogalpoesie) übergegangen. ³ Ist עלוקה die

1) Nöldeke hat mit Bezug auf Mühlau's Monographie bemerkt, daß **עֲנַבִּים** in der Bed. zähe (*tenax*) auch im Syr. belegbar ist (*Geopon.* 13, 9. 41, 26) und daß überh. der Stamm **עֲנַבִּים** ankleben, anhängen im Aramäischen verbreiteter sei als man meine. Aber so heimisch wie im Arabischen ist er im Syrischen keinesfalls, und man wird Mühlau Recht geben können, daß mitten unter andern Arabismen der Sprüche Agurs auch **עֲנַבִּים** vorzugsweise arabischen Klang hat.

2) Im Sanskrit heißt der Blutegel *gālauskas* (Masc.) oder *gālaukā* (Fem.) d. i. der wasserbewohnende (v. *gāla* Wasser und *ōkas* Wohnung). Ew. hält dies für eine Umbildung des semitischen Namens.

3) So sagt z. B. Salomo ha-Babli in einem Zulath des ersten Chanukka-Sabbats (אין ציור תולדותם): יקרדו בקהבהך עֵלֶךְ sie lodern auf wie Flammen der Hölle.

Hölle, so hat nun für Beantwortung der Frage, welches ihre zwei Töchter, die Phantasie den weitesten Spielraum. Der Talmud meint, daß רשות (die weltliche Herrschaft) und מריוח (die Häresie) gemeint seien. Auch die Kirchenväter, unter עלוקה die Macht des Teufels verstehend, ergeln sich in solchen Deutungen. Ebendahin gehören auch solche Erklärungsversuche wie Calmets, die *sanguisuga* sei ein Bild der *mala cupiditas* und ihre Zwillingsstöchter seien *avaritia* und *ambitio*. Das Wahre an dem allen ist dies, daß hier irgendwelche Symbolik im Spiele sein muß. Aber meinte der Dichter mit den zwei Töchtern der 'Aluka zwei Wesen oder Dinge, die er nicht nennt, so hätte er das Beste seiner Symbolik für sich behalten. Und konnte er עלוקה, diesen gemeinüblichen Namen des Blutegels, so ohne weiteres in irgend welchem symbolischen Sinne gebrauchen? Die meisten neueren Ausl. fördern das Verständnis um nichts, indem sie annehmen, daß עלוקה von seiner nächsten Bed. aus eine vampyrartige dämonische Unholdin bezeichne, ähnlich den von Menschenfleisch sich nährenden *Dakini* der Inder, den Ghulen (غول) der Araber und Perser, welche sich gern auf Begräbnisplätzen aufhalten und Menschen, bes. Wanderer in der Wüste, tödten und fressen, wobei zu beachten, daß عَوْلَقٌ wirklich ein Dämonenname ist und daß auch العَلَوَقُ nach dem Kamus im Sinne von الغول gebraucht wird. So schon Dathe, Döderl. Ziegl. Umbr.; so Ew. Hitz. u. A. Mühlau, indem er diesem Wortverstande beitrifft und nun die Frage aufwerfend, welches denn die beiden Töchter der Dämonin seien, im Spruche selbst keine Antwort hierauf findet, eignet sich deshalb und weil 15^b—16 für sich genommen ein völlig abgerundetes Ganzes bilde die Ansicht Ewalds an, daß die Zeile לַעְלוֹקָה שְׁתֵּי בָנוֹת הֵב הָב der Anfang eines Zahlenspruchs sei, dessen Ende fehle. Wir erkennen von wegen des unmöglich vom Verf. selbst bezweckten Dunkels, in welchem die zwei Töchter bleiben, das Fragmentarische des Spruches von der 'Alûka an — auch Stuart thut dies indem er ihn als aus einem Zus. in welchem er verständlich war herausgehoben ansieht — glauben aber daß die Zeile הָבָה לָנוּ שְׁלֹשׁ הָנוֹת ein urspr. Formtheil dieses Spruches ist. Denn der nach Mühlau's Urtheil ein abgerundetes Ganzes bildende Spruch:

שְׁלֹשׁ הָנוֹת לֹא חֲשֹׁבֶנָּה
 אֶרְבֶּה לֹא אֲמַר חַיִּי:
 שְׂאוֹל וְעֶצֶר רַחֵם
 אֶרְץ לֹא שֹׁכֶנָה מִיָּם
 וְאֵשׁ לֹא אֲמַר חַיִּי:

enthält ein Kennzeichen, welches die urspr. Zusammengehörigkeit dieser fünf Zeilen unwahrscheinlich macht. Ueberall da wo die 3 durch 4 überboten wird, wird von der 3 zur 4 mit verbindendem ו fortgeschritten: v. 18 אֶרְבֶּה; 21 וְרַחֵם אֶרְבֶּה; 29 אֶרְבֶּנָּה. Wir folgern daraus, daß

הָיָה אָמְרוֹ הָיָה לֹא אֲרֻבָּה der urspr. Anfang des zu verselbständigenden Spruches ist. Dieser Spruch lautete:

Viere sagen nicht: Genug!
Die Unterwelt und Verschuß des Schoßes —
Die Erde wird nicht satt des Wassers
Und das Feuer sagt nicht: Genug!

ein Vierzeiler, weit gefälliger und sinniger als der arabische Spruch (bei Freytag, *Prov.* III p. 61 No. 347): „Dreies wird von Dreiem nicht gesättigt: Frauenschoß von der Mannheit und Holz vom Feuer und Erdreich vom Regen“, und dagegen auffällig¹ sich deckend mit dem indischen in den Fabelsammlungen Hitopadesa (p. 66 der Lassen'schen Ausg.) und Pantschatantra I, 153 (herausgeg. von Kosegarten):

nāgnis tṛp̄jati kāsthānān nāpagānān mahōdadhiḥ
nāntakāḥ sarvabhūtānān na punsān vāmaločanān

Feuer wird nicht satt des Holzes, noch der Flüsse der Ocean,
Nicht der Tod der Lebenden zumal, nicht der Männer die
Holdäugigen.

Wie in dem Spruche Agurs die 4 in 2+2 zerfällt ist, ganz ebenso in diesem indischen Sloka. In beiden entsprechen sich Feuer und Todtenreich (*āntaka* ist der Tod als personificirter „Endemacher“), und wie dort Frauenschoß und Erdreich, so hier Frauenbegier und Ocean. Die Parallelisirung von אֶרֶץ und רֶחֶם ist nach Stellen wie Ps. 139, 15. Iob 1, 21 (vgl. auch Spr. 5, 16. Num. 24, 7. Jes. 48, 1. Genesis S. 343 unt.), die von שָׂאֵל und אֵשׁ nach Stellen wie Dt. 32, 22. Jes. 66, 24 zu beurtheilen.² Daß sich הָיָה אָמְרוֹ הָיָה לֹא wiederholt ist nun so wie wir den Spruch verselbständigen weit gefälliger als wenn er mit הִשְׁבַּעְנָה שְׁלֹשׁ הָיָה לֹא begönne: er rundet sich ab indem das Ende zum Anfang zurückkehrt. Ueber הָיָה war bereits S. 51 und anderwärts die Rede. Von הָיָה = هَانَ leicht s. herkommend bed. es Leichtlebigkeit, Behaglichkeit, Ueberfluß an dem was das Leben erleichtert. „Accusativisch und ausrufweise gebraucht ist es s. v. a. vollauf! genug! In gleicher Bed. wird im nordafricanischen Arabisch بَرَكَةٌ (Ausbreitung, Fülle) gebraucht. Wetzstein bemerkt, daß man in Damask لَهَوْنٌ *lahôn* d. i. bis hieher in der Bed. von حَاجَةٌ ‚genug‘ sagt und daß man hienach versucht sein könne, das הָיָה unseres Spruches im Sinne von هَوْنٌ *hawn* d. i. hier das Ende davon! zu erklären“ (Mühlau).

Aber was machen wir nun mit den zwei für den vorhergehenden Spruch von der 'Alûka verbliebenen Zeilen? Der Spruch ist auch in

1) Daß auf Land- und Seewege nicht bloß Natur- sondern auch Geisteserzeugnisse (Wörter, Sprüche, Kenntnisse) zwischen Indern und Semiten herüber- und hinübergewandert sind, ist eine vielfach sich bestätigende Thatsache. Ein Entscheidungsgrund für die Lage von Massa liegt darin nicht.

2) Die Parallelisirung von רֶחֶם und שָׂאֵל *Berachoth* 15^b ist vom Dichter nicht direkt beabsichtigt.

dieser Zweizeiligkeit ein Fragment. Ewald vervollständigt ihn, indem er zu der Einen Zeile, aus welcher seiner Ansicht nach das Fragment besteht, zwei hinzudichtet: Blutsaugerin zwei Töchter hat „her! her!“, | drei sagend „her her her das Blut! | das Blut des bösen Kindes!“ Ein Spruch dieser Art stünde im A. T. allein: er klingt wie aus Grimms Märchen und ist ein Seitenstück zu Zapperts altdeutschem Schlummerliede. Läßt sich die Verstümmelung nicht in minder kühner Weise ohne selbstgemachte Zuthat heilen? Ist dies der Sachverhalt daß in v. 15 und 16., welche jetzt Einen Spruch bilden, ihrer zwei verschmolzen sind, deren erster nur verstümmelt vorliegt: so erklärt sich diese Erscheinung, wenn wir annehmen daß der Spruch von der Alûka urspr. lautete:

Die 'Alûka hat zwei Töchter: Gib her! Gib her! —
Die Unterwelt und Verschluß des Schoßes,
Drei sind das die nicht satt bekommen.

So vervollständigt gibt sich dieser Dreizeiler als das originellere Seitenstück des mit ארבע beginnenden abgelösten Vierzeilers. Man könnte einwenden, daß wenn שׂאול und עַצֵר רַחֵם als die Töchter der 'Alûka zu gelten haben, was Hitzig durchschaut und auch Zöckler erkannt hat, kein Grund vorliege, den Einen Spruch in zwei aufzulösen. Aber die Auseinandernahme ist schon deshalb nöthig, weil er in der 4., auf die er hinausläuft, die 'Alûka ganz außer Rechnung läßt. In obigem Dreizeiler aber wird sie, wie sich erwarten läßt, als die Mutter mit ihren Kindern zusammengerechnet. Dies daß die Scheol (שְׁאוֹל ist meistens Femin.) und die Gebärmutter (רַחֵם = רַחֵם was Jer. 20, 17 Femin.), welcher Empfängnis versagt ist, wegen ihrer Gier Töchter der 'Alûka heißen, ist ebenso zu verstehen, wie wenn Jes. 5, 1 ein Berghorn בְּרִשְׁמֶן heißt, weil ihm Fettigkeit (Fruchtbarkeit) gleichsam angeboren, oder wenn im Arabischen, welches an solchen bildlichen Abkunftsamen unerschöpflich reich ist, der Mensch „Sohn des Leimens (*limi*)“, der Dieb „Sohn der Nacht“, die Nessel „Tochter des Feuers“ genannt wird: Unterwelt und verschlossene Gebärmutter haben 'Alûka-Natur, sie sind blutegelartig unersättlich. Es ist unnöthig, עֲלוּקָה wie zuletzt Zöckl. als Namen eines weiblichen Dämons zu fassen und der לִילִית zuzugesellen. Man könnte als dafür sprechend die eigennamenartige Artikellosigkeit des עֲלוּקָה geltend machen. Aber hat es wirklich nicht den Artikel? Wir haben einen solchen zweifelhaften Fall schon zu 27, 23 besprochen. Bis jetzt ist nur Böttcher §. 394 auf dieses Punktationsräthsel eingegangen. Vergleicht man Gen. 29, 27 בַּעֲבֹדָה; 1 K. 12, 32 לַעֲנִיָּוִים; 1 Chr. 13, 7 בַּעֲנֹנָה und somit auch Ps. 146, 7 לַעֲשׂוּקִים, so scheint die Assimilationskraft des *Chatef* hier überall das syntaktisch erforderliche ל und ב in ל und ב gewandelt zu haben. Aber gesetzt auch daß עֲלוּקָה in לַעֲלוּקָה als Eigennamen behandelt ist, so erklärt sich dies schon daraus, daß der Blutegel hier freilich nicht in naturgeschichtlichem Sinne, sondern als die leibhaftige Gier gemeint und zu einer Person, einem Einzelwesen gemacht ist. Auch die Symbolik der zwei Töchter spricht gegen den mythologischen Charakter der עֲלוּקָה. Der

Imper. **וְהָיָה כִּי יִהְיֶה** v. **וְהָיָה** kommt außer hier nur noch Dan. 7, 17 (= **וְהָיָה**) und im biblischen Hebräisch sonst nur mit intentionellem **וְהָיָה** und in Flexionsformen vor (Genesis S. 260 f.). Die Unersättlichkeit der Scheöl (27, 20^a) malt Jesaia 5, 14 und ein Beispiel für die Begehrlichkeit des **חֶבֶד-לֵבִי בְנֵי אִשָּׁה** (Gen 20, 18) ist Rahel Gen. 30, 1 mit ihrem **בְּנֵי אִשָּׁה**. Es ist der Mutterschoß eines noch kinderlosen Weibes gemeint, welche weil sie Kinder haben möchte das Beilager nie satt bekommt oder auch einer solchen, welche, weil sie nicht fürchten muß schwanger zu werden, möglichst vielen Männern sich hingibt und immer aufs neue in Wollust entbrennt. „Im Arabischen heißt **عَلَقَ** nicht allein ein fest an ihren Mann gekettetes Weib, sondern nach Wetzsteins Mittheilung nennt man in ganz Syrien und Palästina die Buhldirne sowol als den Cinäden **عِلَق** (Plur. **عِلَق**), weil sie sich aufdrängen und ihr Opfer festhalten“ (Mühlau). In Z. 3 werden die drei: Blutegel, Hölle und verschlossene Gebärmutter summiert: *tria sunt quae non satiantur*. So ist mit Fl. zu übers., nicht mit Mühlau u. A. *tria haec non satiantur*. „Diese drei“ drückt man hebräisch durch **שְׁלֹשָׁה-אֵלֶּה** Ex. 21, 11 oder **שְׁלֹשָׁה (הָ) אֵלֶּה** 2 S. 21, 22 aus; **הֵנָּה** (welches übrigens nicht *haec*, sondern *illa* bed.) ist hier, genau genommen, Präd. und vertritt im weiteren Sprachgebrauchsverlauf das Seins-Verbum (Jes. 51, 19), s. zu 6, 16 S. 113. Zöckler findet die Spitze des Spruches in der Gier der Unfruchtbaren und ist der Meinung, daß der Dichter diese Spitze absichtlich etwas versteckt und seinem Spruche dadurch den erhöhten Reiz des Acuminösen gegeben habe. Aber der Vierzeiler **וְהָיָה כִּי יִהְיֶה** zeigt, daß die Hölle, welcher sich das Feuer, und der unfruchtbare Schoß, welchem sich das lechzende Erdreich vergleicht, dem Dichter durchaus auf gleicher Linie stehen; anders ist v. 18—20., wo aber jene Spitze nichts weniger als versteckt ist.

Der Spruch von der **Alûka** ist der erste Thierbildspruch in diesen **אגורי** Agurs, nun folgt ein zweiter v. 17: *Ein Auge das des Vaters spottet und den Gehorsam gegen die Mutter höhnet, aushacken werden es des Baches Raben und fressen werden es die jungen Adler*. Wenn statt von Augen (**עֵינַיִם**) vom Auge (**עֵינָא**) die Rede ist, so geschieht es deshalb weil die Zweifelt des Organs zurücktritt gegen die Einheit der Seelenthätigkeit und des Seelenausdrucks, denen es dient (vgl. Psychol. S. 234). Wie sich Hochmut im Geberden der Augen kundgibt v. 13, so ist das Auge auch der Spiegel demütiger Unterwürfigkeit und des gleichen des hämischen Spottes, welcher dem Vater, der Mutter und überh. Respectpersonen Ehrerbietung und Unterordnung verweigert. Wie wir sagen: jemanden verspotten und jemandes spotten, jemanden höhnen und jemandem hohnsprechen, so werden auch **לִצְנֵן** und **בִּיזָא** beliebig mit Accusativ- oder Datibobj. verbunden. Athias van der Hooght Mich. Loewenst. schreiben **הָלַצְנָה**, was sich hie und da auch in Codd. findet; Mühlau mit Hutter und Norzi richtig **הָלַצְנָה** wie **הָלַצְנָה** Ps. 65, 5 —

dies oder genauer noch תִּלְכָּג die Schreibweise Ben-Aschers.¹ Schwan-kender ist die Punctuation des לִיקָהּ. Die LA לִקָּהּ (z. B. Cod. jam.) kann außer Betracht bleiben, denn das *Dag. dirimens* im ק steht hier so fest als Gen. 49, 10 vgl. Ps. 45, 10. Aber fraglich ist, ob man לִיקָהּ mit ruhendem י zu schreiben hat (s. über diese von Ben-Naftali in weitem Umfang beliebte Schreibweise den Psalmen-Comm. zu Ps. 45, 10 in beiden Ausgg.; Luzzatto, *Gramm.* §. 193; Baer, *Genesis* p. 84 not. 2 und Heidenheims Pentateuch mit dem textkritischen Comm. Jekuthiël ha-Nakdans zu Gen. 46, 17. 49, 10), wie sichs bei Kimchi *Michlol* 45^a und unter יָקָה findet und auch Norzi fordert, oder לִיקָהּ (wie z. B. Cod. Erfurt. 1), welches die maßgebende LA Ben-Aschers zu sein scheint, denn sie wird als solche von Jekuthiël zu Gen. 49, 10 und ausdrücklich auch einem alten Masora-Cod. der Erfurter Bibl. bezeugt.² Loewenst. übers. „die Hinfälligkeit der Mutter“. So nach Raschi, welcher das Wort auf קָהּ zusammenziehen zurückführt und Gen. 49, 10 ‚Versammlung‘ erkl., an u. St. aber es von der Runzelung im Gesichte der greisen Mutter versteht. Noch weiter geht Nachmani (Ramban), welcher zu Gen. 49, 10 dem Worte überall die Bed. der Schwachheit und Gebrechlichkeit gibt (כלם ענין חולשה ושבירות). Auch AE und Gersuni (Ralbag) kommen über die Bed. Zusammenziehung nicht hinaus, und LXX nebst den Aramäern, welche das Wort alle mit *senectus* übers., haben gleichfalls קָהּ stumpf werden (gewiß nicht das äthiopische *lehēka* alt, altersschwach w.) im Sinne. Kimchi aber, welchem Venet. und Lth.³ folgen, ist durch den des Arabischen kundigen Abulwalid eines Bessern belehrt:

יָקָהּ (oder יִקָּהּ, vgl. נִקָּהּ Ps. 141, 3) ist das arab. *قَهَّ*, Gehorsam (s. oben zu יָקָהּ 1^a). Wenn nun von einem so höhnisch trotzigen Auge gesagt wird, daß die Raben des Baches (vgl. 1 K. 17, 4) es aushacken und die בְּנֵי-נָשִׁיר es fressen werden, sie die Adlers-Kinder das unkindliche Menschenauge: so ist das nur Ausmalung des einem solchen bevorstehenden Geschicks, gewaltsamem Tode und den Vögeln des Himmels als Beute anheimzufallen (vgl. z. B. Jer. 16, 3 f. und Passows Lex. unter *χοραξ*), und wenn auch das sich nicht immer so erfüllt wie es lautet, so hat man deshalb die Futt. nicht mit Hitz. optativisch zu fassen, es ist dies ein falscher Schluß aus einem immer noch zu buchstäbischen Verstande, denn ihrem Geiste nach will die Drohung nur sagen, daß es mit einem solchen ein schreckliches und schimpfliches Ende nehmen wird. Statt יִקָּהּ, wie Mühlau aus dem Leipziger Cod. aufge-

1) Das *Gaja* hat seinen Grund in dem nachfolgenden *Zinnor* und das *Munach* in der mit beweglichem *Schebâ* beginnenden Sylbe; תִּלְכָּג mit ruhendem *Schebâ* müßte regelrecht *Mercha* bekommen, s. *Thorath Emeth* p. 26.

2) Kimchi ist hier keine Autorität, denn er befindet sich über solche Wortformen mit sich selbst im Widerspruch. So über יִקָּהּ Jer. 25, 36 in *Michlol* 87^b und unter יָקָה. Die LA schwankt auch Koh. 2, 13 zwischen קִיְהִיוֹן und קִיְהִיוֹן. Der Cod. jaman. hat hier überall ruhendes *Jod*.

3) Hier. übers. *et qui despicit partum matris suae*. Zu *partus* besonders sich ihm hier die auf falscher Combination mit קָהּ beruhende Bed. *expectatio* Gen. 49, 10. An *pareo, parui, paritum* (Mühlau) zu denken war ihm noch nicht vergönnt.

nommen hat, ist יקררה mit *Mercha* (Athias und Nissel haben יקררה mit *Tarcha*) zu lesen, denn ein Wort zwischen *Olewejored* und *Athnach* muß immer einen verbindenden Accent erhalten (*Thorath Emeth* p. 51. Accentuationssystem XVII §. 9). Auch יררררר is irrig und dafür ירררר zu schreiben aus dem oben zu v. 16 (מרים) angegebenen Grunde.

Der folg. Spruch, wieder ein Zahlenspruch, beginnt mit dem Adler, den die letzte Zeile des vorigen nennt v. 18—20: *Drei Dinge sinds die jenseit meiner liegen, und viere erkenn' ich nicht: den Weg des Adlers an dem Himmel, einer Schlange Weg über Felsgestein, eines Schiffes Weg auf hoher See und eines Mannes Weg an einer Maid.* — Also ist der Weg eines buhlerischen Weibes: sie genießt und wischt sich ihren Mund und spricht: *Ich habe nichts Unsittliches begangen.* An יררררר schließt sich יררררר als Relativsatz wie 15^b (wo A. S. Th. richtig: *τρία δέ ἐστὶν ἃ οὐ πλησθήσεται*). Dagegen hat ירררר (*τέσσαρα*, wofür *Keri* conform mit 18^a ירררר *τέσσαρας*) als Objektsacc. zu gelten. Die Einführung der vier unerkennbaren Dinge ist im Ausdruck wie Iob 42, 3 vgl. Ps. 139, 6. Der Schwerpunkt liegt im Vierten, dorthin gravitiren die drei anderen Aussagen, welche nicht Selbstzweck sind, sondern lediglich der vierten als Folie dienen. Nach ירררר fehlen die Artikel: sie wären nur gattungsbegrifflich und sind deshalb entbehrlich, vgl. zu 29, 2. Und während beim Himmel ירררר und beim Meere ירררר gesagt wird, heißt beim Felsen יררר (*على صفا*), weil

hier das „an“ nicht zugleich ein „hinein“ ist wie der Adler die Luft, das Schiff die Wogen durchschneidet. Ebendeshalb aber läßt sich unter ירררר nicht die den Mann ungesucht und plötzlich ergreifende und einnehmende Liebe zu diesem oder jenem Mädchen verstehen, so daß der Hauptged. des Spruches dem „Eben werden im Himmel geschlossen“ gliche, sondern, wie *Kidduschin* 2^b mit Bezug auf u. St. gesagt wird: ירררר *coitus via appellatur*. Das כ geht auf die *copula carnalis*. Aber inwiefern ist daran für ihn etwas seine Erkenntnis Uebersteigendes? „Wunderbar — so erkl. Hitz. als bester Interpret dieser auch sonst (vgl. Psychol. S. 115) verbreiteten Deutung — dünkt ihn einmal das Fliegen, und zwar wie ein großer, also schwerer Vogel sich so hoch in die Lüfte erheben kann (Iob 39, 27); sodann, wie auf glattem Felsgrunde, der keinen Anhalt bietet, die Schlange mit ihren Schildern sich gleichwol weiterschiebt; endlich, wie das Schiff auf unterschiedsloser Fläche, die dem Auge nichts darbent, um sich daran zu orientiren, dennoch seinen Weg findet. Diese Drei haben zugleich das gemeinsam, keine Spur ihres Weges zu hinterlassen. Von dem vierten Wege aber gilt das nicht; denn die Spur hätte am Substrat, das der Mann יררר, zu haften, und sie wird da möglicherweise als Schwangerschaft offenbar, davon abgesehn, daß die יררר auch noch יררר sein könnte. Das Wunderbare ist somit nur die Begattung selber, ihr mystisches Thun und ihre unbegreifliche Folge.“ Trägt diese Auffassung des Hauptged. nicht ihre Widerlegung in sich selbst? Den drei wundersamen Wegen mit ihren spurlos verschwindenden Folgen kann doch nicht ein vierter wundersamer Weg verglichen werden, dessen Folgen nicht als spurlos

verschwindende, sondern im Gegentheil, als in unbegreiflicher Weise aus der Handlung hervorgehende in Betracht kämen. Der Vergleichspunkt ist entweder das Wunderbare des Hergangs oder die Spurlosigkeit seiner Folgen. Nun ist aber *דרך גבר בעלמה* ganz ungeeignet, den wundersamen Hergang der Menschenentstehung zu bezeichnen. Wie ganz anders die Chokma sich hierüber ausdrückt, ist aus Iob 10, 8—12. Koh. 11, 5 (vgl. Psychol. S. 210) ersichtlich. Jenes *דרך גבר בעלמה* bez. nur den menschlichen Begattungsact, welcher sich physiologisch in nichts von dem thierischen unterscheidet und den an sich in der Aeüßerlichkeit seines Vollzuges der Dichter unmöglich etwas Transscendentes nennen kann. Und warum sagt er gerade *בעלמה* und nicht *בְּנִקְבָּה* oder *בְּאִשָּׁה*? Deshalb weil er den Begattungsact nicht als physiologischen Hergang, sondern als geschichtlichen Vorgang meint, wie er besonders unter jungen Leuten als das nicht immer auf gottgeordnetem Wege erreichte Ziel ihrer Liebschaft vorkommt. Ebendeshalb aber ist das Dritte der Vergleichung nicht das Geheimnis der Befruchtung, sondern das Spurlose der fleischlichen Vermischung. Nun ist es auch klar, weshalb bei der Schlange der Weg *עלי צר* ins Auge gefaßt wird: im Grase und noch mehr im Sande wird sich die Spur des Ganges der Schlange viell. erkennen lassen, nicht aber an festem Gestein, über das sie hingeschlüpft ist. Und es ist klar, weshalb beim Schiffe *בלב-ים* gesagt wird: ist das Schiff vom Lande aus noch in Sicht, so weiß man, welche Wasserstraße es dahingezogen; aber wer kann im Herzen des Meeres d. i. auf hoher See sagen, daß hier oder dort ein Schiff das Wasser durchfurcht habe, da die Wasserfurche sich längst wieder geebnet! "Man kann es dem Himmel nicht ansehen, daß ein Adler dort vorübergeflogen, nicht dem Felsen, daß eine Schlange sich darüber hingewunden, nicht der hohen See, daß ein Schiff hindurchgesteuert — nicht dem Mädchen, daß ein Mann mit ihr fleischlichen Umgang gepflogen. Daß der Thatbestand sich bei näherer Exploration herausstellen könne, obgleich auch diese nicht immer zu einem sichern Schlusse berechtigen wird, bleibt unberücksichtigt; nur das äußere Aussehn steht in Rede, hinzugenommen in diesem Falle die gefissentliche Verbergung (Raschi). Die Sünden gegen das sechste Gebot bleiben wirklich menschlichem Wissen gemein hin jenseitig und unterscheiden sich von andern dadurch daß sie sich menschlicher Cognition entziehen (wie das Sprichwort sagt: *אין אפטרופוס לעריות* — es gibt für Fleischessünden keinen *ἐπίτροπος*) — die Unkeuschheit kann sich maskiren, die Kennzeichen der Keuschheit sind trüglich, hier durchschau was vorgegangen nur das allsehende Auge (*עין ראה כל* *Aboth* II, 1). Indes soll damit nicht behauptet sein, daß *דרך גבר בעלמה* sich ausschließlich auf außerehelichen Umgang beziehe; aber lediglich nach dieser Seite hin gewinnt der Spruch ethische Bedeutung. Ueber *עלמה* (v. *עלם* *גלם* geschlechtsreif s., nicht v. *עלם* verbergen und nicht, wie Schult. ableitet, v. *עלם* *עלם* *signare* versiegeln, nach außen abschließen) im Untersch. v. *בתולה* s. zu Jes. 7, 14 S. 136. Das Merkmal der Jungfräulichkeit haftet an *עלמה* nicht gleicherweise wie an *בתולה* (vgl.

Gen. 24, 43 mit ebend. v. 16), sondern nur die Merkmale der Pubertät und Jugendlichkeit; das Eheweib אִשָּׁה אִישׁ (näml. אִשָּׁה אִישׁ) kann nicht als solche עלמה heißen. Die Glosse Rabbag's: עלמה שהיא בעולה ist falsch und bei Arama's Erkl. (*Akeda* Abschn. 9): die Zeit ist nicht zu bestimmen, wo die geschlechtliche Liebe des Mannes zu seinem Weibe aufflammt, müßte אִישׁ בְּאִשָּׁהוּ gesagt sein. Man hat deshalb anzunehmen, daß v. 20 das mit בעלמה גבר ירך Gemeinte durch ein, streng genommen (denn die אִשָּׁה מְנַאֲפָה kann ja auch eine alte Buhlschwester sein), dort nicht inbegriffenes Beispiel für die Spurlosigkeit der Fleischessünden in ihren Folgen erläutert. Dieser v. 20 sieht nicht wie ein urspr. Formtheil des Zahlenspruchs aus, sondern ist ein Anhang dazu (Hitz.). Ließe sich annehmen daß בֵּן vorwärts weise: so wie folgt verhält es sich mit . . (Fl.), so würden wir v. 20 für einen selbständigen verwandten Spruch halten, aber wo fände sich (abgesehen von 11, 19) ein mit בֵּן anfangender Spruch? בֵּן, welches sowol *eodem modo* (denn בֵּן בֵּן sagt man nicht) als *eo modo* bedeuten kann, weist hier in ersterem Sinne rückwärts. Statt וּבְמִתְחַה פִּיהָ (nicht פִּיהָ, denn die durch Tonrückgang des ersten Worts bewirkte Anziehung des folgenden fordert Dagessirung *Thorath Emeth* p. 30) hat LXX blos ἀποινψαμένη d. i. wie Imman. erkl.: *abstergens semel ipsam*, mit Grot. erklärend, welcher zu *tergens os suum* bem.: *σεμνολογία (honesta elocutio)*. Aber das Essen ist ja Bild wie das heimliche Brot 9, 17 und das Mundwischen gehört zu diesem Bilde. Dieser Anhang mit seinem בֵּן bestätigt, daß das Absehn bei den vier Wegen auf die Spurlosigkeit der Folgen geht.

Es ist nun durchaus nicht nöthig, sich über Gründe oder Anlässe der Anreihung des folg. Spruchs den Kopf zu zerbrechen (s. Hitz.). Es sind bis hieher zwei Zahlensprüche vorausgegangen, welche mit שְׁתַּיִם v. 7 und שְׁתֵּי v. 15 anheben; auf die Ziffer 2 folgte dann v. 18 die Ziffer 3, welche jetzt sich fortsetzt v. 21—23: *Unter drei Dingen erbebt die Erde und unter viereu kann sie's nicht ertragen: unter einem Knechte wenn er König wird, und einem Ruchlosen wenn er satt Brot hat; unter einer Unbeliebten wenn sie geehelicht wird, und einer Magd wenn sie ihre Herrin beerbt.* Man kann hier nicht sagen, daß die 4 in 3 + 1 zerfällt, sondern die Vier besteht aus vier einander gleichstehenden Einern. אָרֶץ bleibt hier ohne pausale Ablautung, obgleich das *Athnach* hier wie v. 24., wo der Lautwandel eintritt, den Vers halbt; regelrecht dagegen blieb אֶרֶץ 14^b (vgl. Ps. 35, 20) unverändert. Die Erde steht hier wie häufig statt der Erdbevölkerung. Diese erbebt, wenn der vier folgendes genannten Personen eine obenauf kommt und freien Raum der Bewegung gewinnt, sie fühlt sich niedergedrückt wie von einer unerträglichen Last (Ausdruck ähnlich wie Am. 7, 10) — die gesellschaftliche Ordnung wird erschüttert, eine drückende Schwüle lagert sich auf allen Gemütern. Der 1. Fall ist der schon 19, 10 als ungehörig bezeichnete: unter einem Sklaven wenn er zur Regierung kommt (*quum rex fit*), denn gesetzt auch daß ein solcher nicht durch Königsmord und Kronraub, sondern, wie es in einer Wahlmonarchie möglich ist, durch die herrschende Volkspartei zur Herrschaft gelangt

wäre, wird er doch in der Regel sich in seiner nunmehrigen Hoheit für seine bisherige Niedrigkeit zu entschädigen suchen und in dem Maße seiner Regentenaufgabe nicht gewachsen zeigen, als es ihm nicht möglich wird, sich über die servilen Gewohnheiten und den beschränkten Gesichtskreis seines früheren Standes zu erheben. Der 2. Fall ist der, wenn ein נָבֵל wahnwitzig denkender und ruchlos handelnder, kurz ein gemeiner Mensch (s. 17, 7) רֶשָׁבִי-לָהֶם (vgl. Metheg-Setzung §. 28) d. i. vollauf zu essen hat (vgl. zum Ausdruck 28, 19. Jer. 44, 17), denn dieses unverdiente (13, 25) Leben ohne Sorge und Entbehrung macht ihn nur um so frecher, lästiger und gefährlicher. Die שְׂמִינָה im 2. Falle ist nicht als Gattin und zwar bei vorausgesetzter Polygamie wie Gen. 29, 31. Dt. 21, 15—17 als die in Ungunst gefallene gedacht, welche aber wieder zu Gnaden und Ehren kommt (Dathe Rosenm.), denn dieses שְׂמִינָה kann sie ohne ihre Schuld sein und sie ist als solche noch keine גְּרוּשָׁה, und es ist nicht abzusehen, weshalb die Wiederannahme einer solchen die gesellschaftliche Ordnung erschüttern sollte. Richtig Hitz. und nach seinem Vorgang Zöckl.: es ist ein sitzen gebliebenes Frauenzimmer, eine alte Jungfer gemeint, die Niemand mochte, weil sie nichts Anziehendes und nur Abstoßendes hatte (vgl. Grimm zu Sir. 7, 26^b). Wenn eine solche, wie בִּר הַבָּעַל sagt, dennoch endlich ihren Mann findet und in den Ehestand tritt, dann trägt sie den Kopf um so höher; dann läßt sie die während langer Zurücksetzung erstarkten Launen an ihren Untergebenen aus; dann zahlt sie ihren früher und rechtzeitig heimgeholten Genossinnen reichlich die Geringschätzung zurück, unter welcher sie zu leiden hatte, als sich Keiner finden zu wollen schien, der sie zu lieben vermöchte. Beim letzten Falle fragt sich, ob בִּי-חֵרֶשׁ von Beerbung (A. S. Th. Trg. Hier. Venet. Lth.) oder Verdrängung (Euchel Gesen. Hitz.) d. h. von Eintritt in den Besitz der verstorbenen oder in die Stelle der lebenden Herrin gemeint ist. Da בִּי mit dem Acc. der Person Gen. 15, 3. 4, 'beerben' und nur mit dem Acc. von Völkern und Ländern, mittelst Verdrängung in Besitz (Beschlag) nehmen' bed., so ist Ersteres zu bevorzugen; LXX (Syr.) ὅταν ἐκβάλῃ scheint בִּי-חֵרֶשׁ gelesen zu haben. Dieses חֵרֶשׁ wäre allerdings nach Gen. 21, 10 ein Stück verkehrter Welt; aber auch die Beerbung macht die Magd zum Gegentheil dessen was sie bisher war und bringt die Gefahr mit sich, daß die Erbin sich trotz ihres Mangels an Bildung und Würde auch als Erbin des Standes gebe. Obwol das altisraelitische Recht nur Intestat-Erbfolge kannte, konnte doch auch dort der Fall eintreten, daß da wo keine natürlichen oder gesetzlichen Erben da waren die Hinterlassenschaft einer Frau von Stande irgendwie auf ihre Dienerin und Pflegerin überging. Wenn es nun schon vorkommt, daß die Zofe einer Fürstin sich wie auch Etwas dergleichen gerirt, um wie viel näher wird es nun gar der Erbin liegen, die Rolle der Beerbten fortzuspielen, Der Spruch schließt mit dem weiblichen Seitenstück zu dem כִּי-יִמְלִיךָ.

Ein anderer Zahlenspruch mit der Ziffer 4, dessen 1. Zeile in אַרְץ ausläuft v. 24—28: *Viere sind die Kleinen der Erde und dabei gewitzigt weise. Die Ameisen, kein gewaltig Volk, und doch beschaffen*

sie im Sommer ihre Nahrung. Klippdächse, kein starkes Volk, und doch setzen sie auf Felsen ihre Wohnung. Keinen König hat die Heuschrecke, und doch ziehn sie in Reih und Glied allesamt aus. Die Eidechse kannst du mit Händen fangen und doch ist sie in Königs-Palästen. Bei trennendem Accent behält אֶרֶבָּעָה trotz des folg. vornbetonten Worts seine Ultima-Betonung 18^a, hier aber bei verbindendem Acc. weicht der Ton auf *penult.* zurück, was bei diesem Worte sonst nicht weiter vorkommt. Die Verbindung אֶרֶבָּעָה אֶרֶבָּעָה ist nicht superlativisch (denn unmöglich konnte der Verf. die שְׂפִירִים zu den Kleinsten der Thiere rechnen), sondern wie אֶרֶבָּעָה אֶרֶבָּעָה die Geehrten der Erde Jes. 23, 8. In 24^b sehen LXX Syr. Hier. Lth. in dem מ das comparative: σοφώτερα τῶν σοφῶν (מְחֻכְמָם), aber es könnte in dieser Wortverbindung nur etwa partitiv sein (weise, zu den Weisen zählend); das *prt. Pu.* מְחֻכְמָם (Theod. Venet. σοσοφισμένα) war nach Ps. 58, 6 in Gebrauch und wie מְחֻכְמָם מְחֻכְמָם Ex. 12, 9 durchgekocht bed., so חכמים מחכמים gewitzt weise, durchtrieben klug (vgl. Ps. 64, 7 ein geplanter = schlauer Plan; Jes. 28, 16 und dazu Vitringa: gegründete = feste Gründung) Ew. §. 313^c. Die Aufzählung bewegt sich in Gegensätzen der Kleinheit an Macht und der Größe an Klugheit. Die Entfaltung des אֶרֶבָּעָה beginnt mit הַמְּלָכִים und הַשְּׂפִירִים, Subjektsbegriffe mit beigegebener Apposition; 26^a wenigstens kann bei der Indetermination des Subj. kein Aussagesatz sein. Ueber das *fut. consec.* als Ausdruck nicht causalen, sondern contrastirenden Connexes, paradoxer Folge s. Ew. §. 342, 1^a. Die Ameisen heißen נֶמֶל und verdienen diesen Namen, weil sie wirklich Gemeinwesen mit geordnetem Haushalt bilden, aber auch übrigens liebt es das Altertum, die Thierklassen als Völker und Staaten zu denken.¹ Das 25^b wie auch 6, 8 (s. dort) Gesagte ließe sich beanstanden, sofern es von Vorräthen für den Winter gemeint ist. Denn die Ameisen erstarren im Winter meistens, aber allerdings der Sommer ist ihre Arbeitszeit, da tragen die Arbeiter unter ihnen Nahrung zusammen und füttern in wahrhaft mütterlicher Weise die Unbehilflichen. שָׂמָן, von Venet. willkürlich mit ἐχθροί übersetzt, von LXX mit χοιροφρούλλιοι, von Syr. Trg. hier und Ps. 104, 18 mit חֲזִירִים und von Hier. mit *lepusculus* (vgl. λαγίδιον), welche beide Namen das nach herrschender jüdischer Ansicht hier zu verstehende *Caninichen* (Lth.), lat. *cuniculus* (κόνιχλος) bed.,² ist nicht das Kaninchen und nicht die Bergmaus χοιροφρούλλιος (CBMich. Ziegler u. A.); diese heißt arab. يَرْبُوع, שָׂמָן aber ist der وَبَر, welcher süd-arabisch ذُفْنٌ oder vielmehr ذُفْنٌ heißt, näml. der dem Murmelthiere ähnliche Klippdachs (*hyrax syriacus*), welcher gesellig lebt und in Klüften des Gebirgs sich ansiedelt z. B. am Kidron, am

1) s. Walter von der Vogelweide herausg. von Lachmann S. 8 f.

2) Das Kaninchen könnte Lev. 11, 5 (Dt. 14, 7) ebensowol als der Klippdachs gemeint sein; beide gehören nicht zu den Spalthufern (*bisulca*), freilich aber auch nicht zu den Wiederkäuern, obwol es den Alten (wie auch beim Hasen) so zu sein schien. Der Klippdachs gilt auch jetzt noch in Aegypten und Syrien als unrein.

todten Meer und am Sinai (s. Knobel zu Lev. 11, 5 vgl. Brehms Thierleben II S. 721 ff. Illustrierte Zeitung 1868 Nr. 1290 S. 199f.). Die Klippdachse sind ein schwaches Völkchen und doch vereinigen sie mit dieser Schwäche die Klugheit daß sie sich in Felsen anbauen. Bei den Ameisen zeigt sich die Klugheit in Organisation der Arbeit, hier in der Herrichtung unzugänglicher Wohnsitze. Drittens gehört zu den klugen Kleinen die Heuschrecke: diese, näm. die Heuschreckengattung, hat keinen König, aber trotz dem daß ihr die Leitung durch die Macht und das Ansehn Eines souveränen Willens abgeht zieht sie dennoch in der Gesamtheit aller Individuen aus — es ist also von der Zug- oder Wanderheuschrecke die Rede — הַצֵּץ theilend, näm. sich selber, nicht

die Beute (Schult.) also: sich gliedernd *ordine dispositae*, v. חֲצֵץ spalten, zerfallen in zwei (verw. חֲצֵץ z. B. Gen. 32, 7) oder mehr Theile; Mühlau p. 59—64 hat zu u. St. diese ganze weitschichtige Wurzelsippe durchgesprochen. Was dieses הַצֵּץ andeutet malt Joel 2, 7 aus: „Wie Helden jagen sie, wie Kriegsmannen erklettern sie Mauern und männiglich auf eingeschlagenem Wege schreiten sie fort und wechseln nicht ihre Pfade.“ Hieronymus erzählt aus eigener Beobachtung: *tanto ordine ex dispositione jubentis* (LXX an u. St.: ὁφ' ἐνὸς κελεύματος εὐτάκτως) *volitant, ut instar tesserularum, quae in pavementis artificis figuntur manu, suum locum teneant et ne puncto quidem et ut ita dicam ungue transverso declinent ad alterum.* AE u. A. finden in חֲצֵץ den Begriff des Sammelns und Schaarens, wonach auch Syr. Trg. Hier. Lth. übers.; Kimchi und Meïri glossiren חֲצֵץ sogar mit חוֹתֵךְ und כוֹרֵךְ und verstehen es vom Abschneiden d. i. Abfressen der Kräuter und Bäume, was Venet. mit ἐκτέμνονσα wiedergibt. In v. 28 schwankt die LA in einer nach dem Zeugenbefund schwer entscheidbaren Weise zwischen שְׂמַמִּית und שְׂמַמִּית. Die Ausgg. von Opitz Jablonski v. d. Hooght haben שְׂמַמִּית, die meisten aber von Venet. 1521 bis Nissel שְׂמַמִּית (s. Mühlau p. 69). Auch die Codd. theilen sich in diese zwei LA: so haben z. B. Codd. Erfurt. 2 u. 3 שְׂמַמִּית, Cod. 1294 aber שְׂמַמִּית. Isaak Tschelebi und Mose Algazi in ihren Schriftchen über die Wörter mit ש ו (Constant. 1799) fordern שְׂמַמִּית und ebenso Mordechai Nathan (1564), David de Pomis (1587) und Norzi. Ein gewichtiges Zeugnis ist die Schreibung שְׂמַמִּית *Schabbath* 77^b, aber kein entscheidendes, so wenig als das jeremianische שְׂרִיִּץ (Panzer) gegen die ältere und daneben fortbestehende Aussprache שְׂרִיִּץ entscheidet. Auch was für ein Thier gemeint sei ist fraglich. Von vornherein zu beseitigen ist die Schwalbe, wie Venet. (χελιδόν) nach Kimchi übers. und dieser nach Abulwalid erklärt, nicht aber ohne sich selbst einzuwenden, daß das hebr. Wort für

حُطَّاف (der noch jetzt übliche Name der Schwalbe von ihrer reißenden Schnelligkeit) nach Haja's Zeugnis vielmehr שְׂמַמִּית sei, ein Schwalbenname, den auch das Arabische (Freytag II p. 368) und Neusyrische bestätigt; übrigens heißt sie im Althebr. סוּם oder סוּם (v. شاش wirr hin und her fliegen). Ebenso ist der Affe (AE Meïri Imman.) zu beseitigen,

denn dieser heißt קָוָה (indisch *kapi* v. *kap*, *kamp* sich unset und schnell auf- und niederbewegen¹) und schien nur deshalb hieher zu passen, weil man aus בִּידִים חֲפָשׁ die Menschenähnlichkeit des Thiers herauslas. Es stehen nur die Eidechse (LXX Hier.) und die Spinne (Lth.) zur Wahl. Der Talmud *Schabbath* 77^b zählt fünf Fälle auf, in welchen der Schwächere dem Stärkeren Furcht einjagt: einer dieser Fälle ist אֵימָה סְנוּרָה עַל הַנֶּשֶׁר, ein anderer אֵימָה סְמִמִּיהָ עַל הַקָּרֶב. Die Schwalbe — so erkl. Raschi — kriecht dem Adler unter die Flügel und hindert ihn an Ausspannung derselben zum Fluge und die Spinne (*araigne*) kriecht dem Scorpion ins Ohr oder auch: eine gestoßene und aufgelegte Spinne heilt den Scorpionenstich. Ein zweites Mal kommt das Wort *Sanhedrin* 103^b vor, wo von König Amon erzählt wird, daß er die Thora verbrannte und oben auf den Altar hinaufkommen ließ שְׂמִמִּיהָ (hier mit ש), was Raschi mit Spinne (Spinnewebe) erkl. Der Aruch aber bezeugt, daß auch an diesen zwei Talmudstellen die Erklärung zwischen *ragnatelo* (Spinne) und *lucerta* (Eidechse) getheilt ist. Für das Letztere verweist er auf Lev. 11, 30., wo לִטְאוֹ (auch von Raschi durch *lézard* erklärt) im Trg. jerus. mit שְׂמִמִּיהָ (die Schreibung schwankt auch hier zwischen ש and שׁ oder ס) wiedergegeben wird.² Hienach und nach LXX Hier. kann es als gesicherte Tradition gelten, daß שְׂמִמִּיהָ nicht die Spinne, für welche ja der Name זְבֻדִּישׁ geprägt ist, sondern die Eidechse und insbes. Sterneidechse bed. So gebraucht es die spätere Sprache als noch fortlebendes Wort (Plur. סְמִמִּיּוֹת *Sifre* zu Dt. 33, 19). Auch das Arabische bestätigt diesen Namen der Eidechse.³ „Jetzt heißt sie in Syrien und der Wüste سَمَوِيَّة, wahrsch. nicht vom Gift, sondern von سَمَاوَة = שְׂמִמִּיהָ der Wüste benannt, weil das Thier nur in den Steinhäufen des خَرَاب vorkommt“ (Mühlau nach Wetzstein). Ist diese Herleitung richtig, so hat שְׂמִמִּיהָ als ursprüngliche hebräische Aussprache zu gelten; aber der Eidechsename سَام, der ohne Zweifel das Thier als giftiges bez. (vgl. סַם שִׁמָּם סַם Duft, Gifthauch, Gift), begünstigt Schultens' Ansicht: שְׂמִמִּיהָ = سَمَامِيَّة *afflatu interficiens* oder überh. *venenosa*. In der Aussage בִּידִים חֲפָשׁ verstehen Schult. Ges. Ew. Hitz. Geier u. A. יָדִים von den zwei Vorderfüßen der Eidechse: „Die Eidechse tastet (oder: packt) mit zwei Händen“, aber zugegeben daß יָדִים von den fünfzehigen Füßen der Sterneidechse (Hier. *stellio*) oder von den Kletterfüßen irgend welcher andern (LXX *καλαβώτης* = ἀσκαλαβώ-

1) s. A. Weber, Indische Studien I S. 217. 343.

2) Der Samaritaner hat Lev. 11, 30 שְׂמִמִּיהָ für אֲנָקָה und der Syr. übers. letzteres Wort mit אֲמָקָה, dessen er sich a. u. St. für שְׂמִמִּיהָ bedient (vgl. Geiger, Urschrift S. 68 f.); auch *omakto* (Trg. *akmetha*) scheint also nicht die Spinne, sondern die Eidechse zu bed.

3) Viell. auch das neugriechische *σαμιάμινθος* (*σαμιάμιδος*, *σαμιαμίδιον*), welches Grotius vergleicht.

της) sich sagen läßt, steht dieser Erklärung doch dies entgegen daß in Z. 1 dieses vierten Distichs eine Aussage über die Kleinheit oder Schwachheit des Thiers wie 25^a 26^a 27^a zu erwarten steht. Und da überdies **חפש** mit **כיר** oder **בקה** immer ‚fangen‘ oder ‚packen‘ bed. (Ez. 21, 16. 29. 29, 7. Jer. 38, 23), so ergibt sich der jener Erwartung entsprechende Sinn: Die Eidechse kannst du mit Händen fangen, und doch ist sie in königlichen Schlössern d. h. es ist ein kleines Thierchen, das man mit der Hand greifen kann, und doch weiß sie sich in Palästen Eingang zu verschaffen, wobei an ihre Hurtigkeit und Schlaueit und auch (ohne daß man es in 28^a hineinzulesen braucht) daran zu denken ist, daß sie die Wände bis zum Gesims (Aristophanes *Nub.* 170) hinaulaufen kann. Mit Mühlau nach Böttch. **חפש** zu lesen empfiehlt sich dadurch, daß man bei **חפש** das zurückweisende Suff. vermißt (**חפשתי**); auch weshalb das Intensivum von **חפש** gebraucht ist begreift sich nicht recht. Uebrigens macht die Anrede die Aussage lebhafter, vgl. Jes. 7, 25 **חפשו**. In LXX wie sie vorliegt sind die besprochenen zwei Erklärungen zusammengeschoben: καὶ καταβώτης (= ἀσκαλαβώτης) χερσὶν ἐρειδόμενος καὶ ἐβάλωτος ὦν . . . Dieses ἐβάλωτος ὦν (Symm. χερσὶν ἐλλαμβανόμενος) trifft den Sinn von 28^a. In **חֲרִיבֵי מֶלֶךְ** ist **מֶלֶךְ** nicht Genit. des Besitzes wie Ps. 45, 9., sondern der Beschreibung (Hitz.) wie etwa Am. 7, 13 (ein königliches Stift).

Ein anderer Zahlenspruch mit der Ziffer $4 = 3 + 1$ v. 29—31: *Drei sind stattlichen Schrittes, und Viere stattlichen Ganges: der Leue, der Held im Thierreich und der vor nichts zurückweicht; der Lendenflinke, auch etwa der Leitbock, und ein König bei welchem der Heerbann.* Ueber **חֲרִיבֵי** mit folg. Inf. (das segolirte *n. actionis* **חֲרִיבֵי** gilt einem Infinitive gleich) s. 15, 2.¹ Das Verh. der Satzglieder in 30^a ist das gleiche wie 25^a 26^a: Subj. und Appos., welche sich dort wie hier in einem Verbalsatz fortsetzt, der uns als relativer erscheint, für das hebr. Sprachbewußtsein Uebergang in unabhängige direkte Aussage ist. Es verdient bemerkt zu werden, daß der Löwenname **לֵיָא** sonst nur noch im B. Iob 4, 11 und in der Schilderung der Sinai-Wüste Jes.

30, 6 vorkommt; er lautet arab. **لَيْث**, aram. **לֵיָא** und gehört zu dem aramäoarabischen Colorit dieser Sprüche; LXX Syr. übersetzen es „der junge Löwe“, Venet. treffend mit dem epischen **λῆς**. **בְּבִהֶמָה** hat den Art. zur Bez. des Genus, näml. der Thiere und insbes. der Vierfüßler. Was 30^b sagt (vgl. zum Ausdruck Iob 39, 22), findet sich ausgemalt Jes. 30, 4. Die zwei andern Thiere, welche sich durch ihr gravitatisches Einhergehen auszeichnen, werden 31^a nur kurzweg genannt. Aber wir sind nicht in der Lage der Leser dieses Spruchbuchs, welche die Bezeichnung **חֲרִיבֵי** nur zu hören brauchten, um sofort auch zu wissen, welch ein Thier gemeint sei. Ganz verschollen ist der Thiername **חֲרִיבֵי** im nachbiblischen Hebraismus freilich nicht. „In den Tagen Rabbi Chija's

1) In 29^a ist nach Norzi **חֲרִיבֵי**, in 29^b **חֲרִיבֵי** zu schreiben, und so fordert es die kleine Masora zu 1 S. 25, 31., die große zu Ez. 33, 33 und auch die Erfurter kleine Masora zu u. St.

(des aus Babylonien nach der Akademie von Sepphoris gekommenen großen Lehrers) — so wird *Bereschith rabba sect. 65* erzählt — war ein זריר nach dem Lande Israel heraufgeflogen gekommen und er wurde ihm zugebracht, mit der Frage, ob er essbar sei. Geht, sagte er, setzt ihn aufs Dach! Da kam ein ägyptischer Rabe und ließ sich bei ihm nieder. Seht, sagte Chija, er ist unrein, denn er gehört zur Gattung des Raben, welche unrein ist (Lev. 11, 15). Auf diesen Anlaß entstand das Sprichwort: Nur deshalb geht der Rabe zum זריר, weil er zu seiner Gattung gehört.¹ Hienach ist זריר ein Vogel und zwar eine Rabenart, nach Raschi *étourneau* der Staar, was sich durch das arab.

זריר (vulgär זריר) den gew. Namen des Staaren (vgl. syr. *zarzizo* unter זריר bei Castelli), bestätigt. Aber für unsere Stelle können wir das nicht verwerthen, denn weshalb hieße der Staar vollständig זריר? Schon Kimchi bem., er wisse darauf keine Antwort. Nur etwa die gravitatisch, mit emporgerichtetem Schweif einerschreitende Elster (*Corvus pica*) könnte *succinctus lumbos* heißen, wenn überhaupt bei einem Vogel von זריר die Rede sein könnte. Am ehesten wäre dies beim Hahne möglich, den das spätere Hebräisch wegen seiner männlichen Haltung geradezu זריר nennt; ihn verstehen die meisten alten Uebersetzer. LXX übers. mit Verwischung der Lenden: ἀλέκτωρ ἐμπεριπατῶν θηλείαις εὐψυχος, wonach Syr. Trg.: wie der Hahn (זריר) der unter den Hühnern einherstolzirt²; Aq. Theod. ἀλέκτωρ (ἀλεακτουών) νώτου, Quinta: ἀλέκτωρ ὀσφύος, Hier.: *gallus succinctus lumbos*. Wirklich ist im Arab. صرصر (*šaršar*, nicht *širšir*, wie Hitz. vocalisirt) ein Name des Hahns, von dem schallnachahmenden صرصر krähen. Aber das hebr. זריר als Vogelname bed., wie das Talmud auf Grund jener Geschichte verbürgt, nicht den Hahn, sondern eine Rabenart, sei es Staar, Krähe oder Elster. Und ist dieser Name eines *Corvinus* von schallnachahmendem זריר, der schwächeren Potenz jenes صرصر, gebildet, so paßt nun זריר, welches für זריר den Verbalstamm זר gürtlen fordert, vollends nicht. Und wie sonderbar wären die drei Thierte durcheinander gewürfelt, wenn zwischen זריר und זריר, den zwei Vierfüßlern, ein Vogel stände! Ist, wie sich erwarten läßt, der „Lendenumgürtete“ ein Vierfüßler, so liegt es nahe, mit CBMich. und Ziegler nach Ludolfs³

1) Dieses „Gleich und Gleich gesellt sich gern“ wird in der Form: „Nicht umsonst geht der Rabe zum זריר, er gehört eben zu seiner Gattung“ öfter angewandt *Chullin 65^a. Baba kamma 92^b*. Plantavitius hat es, ausführlicher Tendlaw, Sprichwörter u. s. w. Nr. 577.

2) Ueber den Targumtext s. Levy unter זריר und זריר. Die LA זריר (der gegürtet ist und sich als solchen zeigt) ist nicht unpassend.

3) Ludolf gab in seiner *Hist. aethiop.* I, 10 und *Commentarius* p. 150 nur eine Beschreibung des *Zecora*, ohne dort זריר damit zu combiniren, aber s. Joh. Dietr. Wincklers Theol. u. philol. Abhandlungen I (1755) S. 33 ff.: „Nähere Erläuterung was durch זריר זריר Spr. Sal. XXX, 31 zu verstehen sey, nebst einem

Vorgang an das Zebra, den südafrikanischen Wildesel, denken. Aber dieses Thier lag außerhalb des Gesichtskreises und wol auch Kenntnissbereichs des Verf. und zumal der israel. Leser dieses Spruchbuchs, und die dunkelbraunen Querbänder auf weißem Grunde, womit das Zebra gezeichnet ist, gehen nicht bloß über die Lenden, sondern über den ganzen Körper, bes. Vorderkörper, hinweg. Statthafter wäre es, an den Leoparden mit seinen schwarzen Tüpfelringen oder an den dunkelgestreiften Tiger zu denken, aber die Benennung *מחניט זרייר* geht schwerlich auf Zeichnung des Haarfells, da man es doch nach der aram. RA *וְרֵז הָרִצִּיָּה* = *שָׁנִים מְחִנִּי* 1 K. 18, 46 oder *אֶזֶר הַלְצִיָּה* Iob 38, 3 und also von einer irgendwie mit der Beschaffenheit der Lenden zusammenhängenden Rüstigkeit d. i. Stärke und Schnelligkeit zu verstehen hat. Diejenigen welche, wie Kimchi referirt, den *נֶמֶר* so genannt meinen, begründen dies deshalb nicht daraus, daß er Ringel oder Streifen um die Lenden hat, sondern daraus daß er *מחניט וחזק במחניט* רק. Aber dieses Thier hat ja seinen bestimmten Namen — eine Grundvoraussetzung aber jedes Erläuterungsversuchs wird doch dies sein, daß *מחניט זרייר* ebenso wie *לֵיש* und *רִיש* der eigentliche Name des Thiers, nicht beschreibendes Attribut ist. Deshalb empfiehlt sich auch nicht die Deutung vom Rosse, welche Bochart im *Hierozoicon* geschickt begründet hat, indem er zur Wahl gibt, die Benennung ‚das Lendenumgürtete‘ im eig. Sinne von den Riemen und Spangen um und an den Lenden (so z. B. Gesen. Fl. Hitz.)

oder von der Stärke im Sinne des arab. *كَبُول* das festgebundene = kompakte oder *صم الصلاب* das lendenfeste (so z. B. Muntinghe) zu verstehen. Schultens verbindet beide Beziehungen: *utrumque jungas licet*. Daß der Beiname auf das Roß, bes. Streitroß paßt, ist unleugbar; man würde ihn mit Mühlau auf den schwächtigen Bau, die dünnen Weichen zu beziehen haben, welche zu den Erfordernissen eines schönen Pferdes gerechnet werden.¹ Aber wenn das *succinctus lumbos* Beiname des Rosses wäre, warum sagte der Verf. nicht *מחניט סוס זרייר*? Wir werden derjenigen Deutung den Vorzug geben, nach welcher der Lendenumgürtete = der Lendenstarke oder Lendenfinke nicht der Beiname, sondern eigentümliche Name des Thiers ist. Dies gilt von der welche Kimchi obenanstellt: der Jagdhund *lévrier*, wonach Venet. (irriger Weise *מחניט* noch besonders übersetzend): *λαγφοχόων ποιῶν*.² Luther durch seine Uebers. *Ein Wind* d. i. Windhund von guten Lenden hat dieser Deutung mittelst eines glücklichen Treffers die rechte Richtung gegeben. Ihm folgen Melanthon Lavater Mercier Geier u. A.,

Auszug aus einem bisher ungedruckten Briefe zweener weiland gelehrter *Philologorum* Hiob Ludolfs und Matthäi Leydeckers, eines reformirten Predigers in Batavia.“ Für das Zebra entscheidet sich mit Ludolf auch Joh. Simonis im *Arcanum Formarum* (1735) p. 687 ss.

1) s. Ahlwardt, Chalef elahmar's Qaṣide (1859) und zwar die Auslegung der darin enthaltenen Beschreibung des Pferdes S. 201 ff.

2) So liest Schleusner *Opusc. crit.* p. 318 und bezieht es auf das Pferd: *nam solebant equos figuris quibusdam notare et quasi sigillare*.

unter den Neuern Ew. Böttch. (auch Brth. und Stuart: *the grey hound*), welcher Letztere vermutet, daß vor זריר מרנים urspr. כלב gestanden habe, aber von dem nächstvorhergehenden כל verschlungen sei. Aber warum soll der Windhund nicht so ohne weiteres מרנים genannt worden sein? Wir nennen die kleinere Varietät dieser Hunderasse das Windspiel und denken dabei an einen Hund, ohne Windspielhund zu sagen. Der Name זריר מרנים (Symm. treffend: *περιεσφριγμένος* nicht *περιεσφραγισμένος*, *τὴν ὀσφύν* d. i. stark geschnürt an Lenden) ist geeignet, uns sofort dieses fast ruhelose schwächliche Thier mit seinen hohen, dünnen, beweglichen Lenden zu vergegenwärtigen. Der Verbalstamm זרר (זר) bed. zusammenpressen, zusammenschnüren; die Reduplicativform זריר fest zusammenschnüren, wov. זריר festgeschnürt, auf die Lenden bezogen als Bezeichnung einer natürlichen Eigenschaft (Ew. §. 158^a): von straffen und flink beweglichen Lenden.¹ Der Jagdhund (*salāki* oder *salūki* d. i. der von Seleucia kommende) wird von arabischen Dichtern ebenso gefeiert wie das Jagdroß.² Den Namen פלג, wenn er auch nicht überflüssig gewesen wäre, hätte unser Verf. gewiß schon deshalb vermieden, weil er für hebräische Vorstellungsweise keinen guten Klang hat. Nun folgt רתש der Bock und zwar nicht Widder d. i. Schafbock (Hier. Lth.), welcher זבל heißt, sondern der Ziegenbock, der diesen Namen, wie schon Schult. erkannt hat, vom Stoßen hat, gleichwie er als der streitfertige (*paratus ad pugnam*) heißt; die beiden Namen scheinen nur provinziell verschieden, זציר dagegen ist der ältere Ziegenbock als der Zottige und auch זציר bed. viell., wie Schult. annimmt, den mit gewundenem d. i. gekräuselmtem Haar (gleichsam *tortipilus*). Im Arab. bed. قيس sowol den Ziegen- als den Reh- und Gazellenbock, und zwar den ausgewachsenen. LXX (Syr. und Trg. welches nach dem Syr. zu emendiren) trifft gewiß das Rechte, indem sie den Leitbock versteht: καὶ τράγος ἡγούμενος ἀλπολίον. Der Text hat aber nicht רתש, sondern ה' או ריש (Aq. Theod. Quinta Venet.). Böttch. wundert sich, daß Hitz. dieses או nicht aufgestochen, und conjecturirt האו-ריש, was „ein Gazellen-Bock“ (Mühlau: *dorcas mas*) bedeuten soll. Aber den nur zweimal im A. T. genannten האו (הוא) hier hereinzubringen ist zu keck, und האו-ריש für האו-ריש ist kein hebr. Styl, und übrigens hat die Beseitigung des או ein garstiges Asyndeton zur Folge, welches den Schein erzeugt, daß ריש und האו zwei verschiedene Thiere seien. Und ist denn das או wirklich so anstößig? Weit sonderbarer muß es uns doch Hohesl. 2, 9 vorkommen. Wenn der Verf. die Vier von statlichem Gange an den Fingern herzählte, würde er freilich ריש sagen. Mit או betheilt er den Hörer, ihm ein anderes Bild vorführend, wie dort im Hobenliede die Phantasie Sulamiths von einem Gegenstande zum

1) Das aram. זריר ist aus זריר verkürzt, wie פלג aus פלג; das Participialadj. זריר bed. flink, hurtig, eifrig z. B. *Pesachim* 4^a: זרירין מקדימין לצוות: die Eifriggen üben die Gebote so bald als möglich aus, beeilen sich mit ihrem Vollzuge.

2) s. bei Ahlwardt a. a. O. S. 205 f.

andern schweift. Mit **יִמְלֵךְ** ist der Zahlenspruch da angelangt worauf er hinaus wollte. Dem Löwen, dem Könige der Thierwelt, entspricht der König **אַלְקִים עִמּוֹ**. Dieses **אַלְקִים** hält Hitz. für verderbt aus **אַלְהִים** (welches von den Juden, um den Gottesnamen in seinem wahren Wortlaute zu verbergen, **אַלְקִים** geschrieben und gesprochen wird) — schon deshalb unannehmbar, weil dieser religiöse Schluß schlecht zu der weltlichen Haltung dieser Thierbildsprüche paßt. Geiger (Urschrift S. 62 ff.) übers.: „Und König Alkimos ihm (dem geilen und frechen Bock) entsprechend“ — er macht den harmlosen Spruch zu einer ätzenden Persiflage aus der Zeit der maccabäisch-syrischen Kämpfe. LXX, welcher Syr. und Trg. folgen, übers. *καὶ βασιλεὺς δημηγοροῶν ἐν ἔθνει*; sie scheint **אַלְקִים עִמּוֹ** in **קִם אֵל עִמּוֹ** (stehend bei seinem Volke und es haranguirend) umzusetzen, wie die Quinta: *καὶ βασ. ἀναστὰς (ὁς ἀνέστη) ἐν τῷ λαῷ αὐτοῦ*. Ziegler und Böttch., gleichfalls **עִמּוֹ** und **אַל** lesend, glauben ohne Umstellung auszukommen: **עִמּוֹ אֶל-קִים** **וּמֶלֶךְ**, was jener übers.: „ein König beim Dastehn seines Volkes“, dieser: „ein König bei Aufstellung seines Volkes“ — schon dem Ged. nach unpassend, denn der König soll ja als **מִשְׁתַּיֵּב לְפָנָיו** vorgeführt werden. Ebendeshalb paßt auch nicht Kimchi's Erkl.: ein König neben dem kein Bestehn ist d. i. dem sich Keiner an die Seite stellen kann (so z. B. auch Imman.) oder specieller, aber nicht besser: der keinen Nachfolger seines Gleichen hat (wonach Venet. *ἀδιόδεκτος ἔξ ἐν αὐτῷ*). Eher empfiehlt sich die Erkl.: ein König, mit dem (d. i. im Kampfe mit welchem) kein Bestehn ist. So Hier. Lth.: *wider den sich niemand thar (darf) legen*; so Raschi AE Ralbag (**שֹׁאֵין חֲקוּמָה עִמּוֹ**) Ahron b. Josef (**קִים** = *ἀντίστασις*) Arama u. A., so Schult. Fl. (*adversus quem nemo consistere audet*) Ew. Brth. Elst. Stuart u. A. Aber diese Verbindung des **אַל** mit einem Infin. ist nicht hebräisch, und wenn die Chokma 12, 28 für den Begriff 'Unsterblichkeit' **אַל-מָוֶה** gewagt hat, so läßt sich doch nicht der erste beste Begriff wie der des Nichtwiderstands durch ein so kühnes Quasicompositum ausdrücken. Auch ließ sich dort diese Kühnheit beseitigen indem man **יָרִי** hinter **אַל** ergänzt, was hier bei **קִים**, welches kein Subst. wie **מָוֶה** nicht thunlich ist. Schon Pocock im *Spec. historiae Arabum* und Castellus im *Lex. heptaglotton* (nicht Castellio, wie bei Zöckl. verdruckt ist) haben in **אַלְקִים** das arab. **القَوْم** erkannt; Schult. gilt schon der LXX die Ehre dieser Erkenntnis, indem er ihre Uebers. als Paraphrase von *ὁ δῆμος μετ' αὐτοῦ* ansieht. Brth. meint, daß es arabisch **قَوْمُهُ** heißen müßte, aber **אַלְקִים עִמּוֹ** = **القَوْمُ مَعَهُ** ist vollkommen richtig, **القَوْمُ** ist näml. das Aufgebot oder der Heerbann¹, in Nordafrica redet

1) Wetzstein, Ausgewählte Inschriften S. 355: „Das Wort **قَوْم** (*kôm*) bed. nicht Volk im Sinne von *populus*, sondern im Sinne des hebr. **קִים** Iob 24, 17 [s. dort] = **مُقَاوِمُ الرَّجُلِ** der mit Jemandem oder gegen ihn aufbricht.“ Falsches darüber in Gesenius-Dietrichs HW.

man nach dortiger Aussprache in ebendiesem Sinne von den Gum's. Diese Erkl. des אלקים aus dem Arabischen haben Dachseht (*rex cum satellitio suo*), Diederichs in seinem arabisch-syrischen *Spicilegium* (1777), Umbr. Gesen. Vaih. sich angeeignet und Mühlau hat sie von neuem ausführlich begründet. Hitz. hat dagegen bem., daß wir, wenn Agur auf arabischem Boden schreibt, uns das arabische Appellativ gefallen lassen könnten, nicht aber den Artikel, der in Wörtern wie אֱלֹהִים und אֱלֹהִים nicht mehr als Art. gelte, sondern integrierender Wortbestandtheil sei. Wir meinen, daß es sich mit אלקים genau ebenso verhalte wie mit jenen andern Lehnwörtern und den vielen ähnlichen ins Spanische übergegangenen; das Wort ist mit dem Art. herübergenommen, ohne an den hebr. Hörer den Anspruch zu machen, daß er den Art. als solchen nehme, obschon er ihn gewiß besser herausfühlte als wir wenn wir ‚der Alkoran‘, ‚das Alcohol‘ u. dgl. sagen. Auch Blau in seiner Gesch. der arabischen Substantiv-Determination¹ nimmt als sicher an, daß Agur dieses אלקים dem Idiom der Araber abgeborgt, unter denen er lebte und es alltäglich hörte. Erst bei dieser Erkl. entspricht Z. 6 dem was Z. 1 und 2 verkündigt. Ein König als solcher ist ja nicht מִשִׁיב לכת; er kann auf seinem Throne sitzen und zumal als *δημνρχος* wird er wie Act. 12,21 sitzen und nicht stehen. Die Majestät aber seines Ganges zeigt sich wenn er an der Spitze derer marschirt, die sich auf seinen Ruf zum Kampfe erhoben haben. Er ist da für die Armee was der ריש für die Herde. Das für ׀ beliebte אֵי rückt den ריש (Leitbock) und den König (vgl. z. B. Jes. 14,9) enger zusammen.

Auf den Spruch von selbstgefühlvollem gravitatischem Auftreten folgt ein anderer, der letzte der דברי Agurs, welcher zu besonnenem bescheidenem Auftreten ermahnt v. 32—33: *Magst du toll sein, indem du dich geltend machst, oder bei Sinnen — lege die Hand an den Mund. Denn Druck auf Milch bringt Butter hervor, und Druck auf die Nase bringt Blut hervor, und Druck auf Reizbarkeit bringt Zank hervor.* Loewenst. übers. v. 32: „Bist du verächtlich, ists durch Ueberhebung, und bist du klug, so hältst du die Hand auf den Mund.“ Aber wenn יָמָה das Nachdenken und Ueberlegen bez., so נָבַל als sein Gegens. das unüberlegte thörichte Gebaren. Sodann gibt sich בְּהִתְנִיחַ nicht als Nachsatz (so geschiehts durch Ueberhebung oder: so ists mit Ueberhebung verbunden); auch müßte bei dieser Construction אֶת־נָבַל mit *Dechi*, nicht mit *Tarcha* accentuirt sein. Anders Euchel: „Bist du durch Stolz beleidigt worden, oder deucht dich so was, lege die Hand auf den Mund.“ Der Ged. ist passend², aber נָבַל für נָבַל ist mehr als unwahrscheinlich; נָבַל, so absolut in ethischem Zus., verhält sich gewiß zu נָבַל wie פָּסַל Jer. 10,8 zu פָּסַל. Die herrschende Erklärungsweise gibt Fl. wieder: *Si stulta arrogantia elatus fueris et si quid durius (in*

1) In den „Altarabischen Sprachstudien“ DMZ XXV, 539 f.

2) Noch eine andere Sittenregel entnimmt der Talmud *Nidda* 27^a diesem Spruche, indem er נָבַל in der Bed. von נָבַל = נָבַל zubinden, zäumen, verschließen, אֶת־נָבַל aber im Sinne von „wenn du dich verächtlich gemacht hast“ wie oben Loewenst. faßt.

alios) mente conceperis, manum ori impone d. h. wenn du übermütig und in beleidigenden Worten mit Andern streiten willst, so halte dich noch bei Zeiten zurück und sprich das nicht aus, was du im Sinne hast. Aber während מְזַמֵּה und מְזַמֵּה sowol Intriguen 14, 17 als Pläne und Wolüberlegtheit bez., hat זָם für sich allein nie den Sinn von *meditari mala*; auch Ps. 37, 12 steht לְ des Obj. dabei, welches die Zielscheibe des Machinirens ist. Sodann besteht für זָם * זָם (arab. اِنْ زَان) die Vorannahme correlativen Verhältnisses wie z. B. 1 K. 20, 18. Koh. 11, 3., woran zugleich ersichtlich daß זָם als Gegens. von זָם gedacht ist. Dieser Gegens. schließt für זָם nicht allein den Sinn von *mala moliri* (so z. B. auch Mühlau), sondern auch die Bed. des arab. سُوּـمـ *superbire* (Schult.) aus.¹ Die richtige Verhältnissbestimmung der Satzglieder und Begriffe findet sich bei Hitz.: Wenn du vernunftlos bist in Aufwallung, und wenn bei Sinnen — die Hand auf den Mund! Aber הַיָּדָה hat weder hier noch sonst wo die Bed. von הַיָּדָה (in Zorn, außer sich gerathen), es bed. überall sich erheben oder überheben d. h. berechtigter oder unberechtigter Weise sich geltend machen. Es gibt Fälle, wo der Mensch der sich über die andern erhebt als Thor erscheint und wirklich thöricht handelt; es gibt aber auch andere, wo es Grund und Zweck hat, wenn der Misachtete seine Ueberlegenheit, sein Ansehen, sein gutes Recht zur Geltung bringt, indem er sich, wie wir sagen, in Positur setzt und in die Brust wirft; der Spruchdichter empfiehlt in dem einen wie dem anderen Falle Schweigen. Die Regel, daß Schweigen Gold ist, hat ihre Ausnahmen, aber als Regel gilt sie auch hier. Lth. u. A. fassen die Perfekta rückblickend: *Hastu genarret vnd zu hoch gefahren vnd böses fürgehabt, So leg die hand auff's maul*. Aber dazu paßt die Begründung v. 33 nicht, denn wenn das geschehen, so ist der Anlaß zum Hader bereits gegeben, der Spruch will aber vor Erregung des Haders durch Reclamirung persönlicher Ansprüche warnen. Man fasse also die Perf. wie Dt. 32, 29. Iob 9, 15 als Ausdruck des abstracten Präs. oder besser wie Iob 9, 16 als Ausdruck des Fut. exactum: wenn du thöricht gehandelt haben würdest, indem du stolz auftrittst, oder wenn du es (vorher) bedacht hättest (Aq. Theod. καὶ ἐὰν ἐννοηθῇς) — die Hand an den Mund d. h. laß es sein, schweige lieber (Ausdruck wie 11, 24. Richt. 18, 19. Iob 40, 4). Am besten Venet.: *ἐπεὶ ἐμώσανας ἐν τῷ παύσασθαι καὶ εἶπερ ἐλογίσω, χεὶρ τῷ στόματι*. Nachdem wir nun, הַיָּדָה nicht vom Aufsteigen des Zorns verstanden haben, brauchen wir auch nicht mit Hitz. den Dual auf die zwei schnaubenden Nasen, näml. den zwiefachen Zorn des Erzürnenden und des durch ihn Erzürnten bez., sondern אֶפְסִים bed. die zwei Nüstern einer und derselben Person und trop. das Schnauben oder den Zorn. Druck (Pressung) auf die Nase

1) Die arab. Bed. stolziren ist eine Nüance der Grundbed. straff anziehen, näml. den Kopf, wie wenn etwa der Reiter den Kopf des Kameels mittelst der Halfter (des زمام) emporzieht.

heißt מִיץ-אֶחָד ἐκμύζησις (ἐκπίεσις) μυκτηῖρος (schreibe מִיץ-אֶחָד mit *Metheg* bei dem langen Inlaut nach *Metheg*-Setzung §. 11.9.12), und מִיץ אֶחָד ἐκμύζησις θυμοῦ (Theod.) heißt mit Rückblick auf die eig. Bed. des אֶחָד Druck auf den Zorn d. i. Reizung und Verstärkung des Zorns. Die Nase des Sicherhebenden könnte insofern in Betracht kommen, als sich mit solcher Geltendmachung sein selbst leicht nasrümpfendes näselndes Höhnen (μυκτηρίζω) verbindet, aber diese Physiognomik des מוֹנֵס kommt hier nicht zu Worte.

Zweiter Anhang der zweiten salomonischen Spruchsammlung XXXI, 1—9.

Ueberschrift v. 1: *Worte von Lemuël König, Ausspruch womit ihn ermahnt hat seine Mutter.* So würde die Ueberschrift lauten, wenn die vorliegende Interpunction richtig wäre. Sie ist aber unmöglich richtig. Denn trotz der Versicherung Ewalds §. 277^b bleibt לְמוּאֵל dennoch so wie es hier gebraucht sein würde eine Unmöglichkeit. Allerdings kann unter Umständen auf einen Eigennamen eine indeterminirte Apposition folgen. Daß auf Münzen מַחְתֵּי כֶהֱן גְּדִיל oder מַחְתֵּי קִיסָר zu lesen ist, hat nichts Befremdendes; auch wir sagen in diesem Fall ‚Nero, Kaiser‘ und daß wir den Artikel dabei ganz weglassen, zeigt daß der Fall ein singulärer ist: die Apposition schwankt zwischen dem Werthe eines Gattungs- und eines Eigennamens. Ein ähnlicher Fall ist die Nennung des Eigennamens mit der allgemeinen Angabe der Klasse, in die der oder das diesen Namen Führende gehört, in Personalverzeichnissen wie z. B. 1 K. 4, 2—6 oder an der Spitze folgender Besprechungen z. B. ‚Damask, eine Stadt‘ oder ‚Tel Hum, ein Castell‘ u. dgl.; hier setzen wir den unbestimmten Artikel, denn die Apposition ist reine Angabe der Gattung.¹ Aber wäre ‚Gedichte von Oskar, einem König‘ als Buchtitel erträglich? Verhältnismäßig eher als ‚Oskar, König‘, aber auch jene Art indeterminirter Apposition ist sprachgebrauchswidrig, zumal bei einem Könige, bei welchem die Apposition nicht Gattungsname, sondern Würdenname ist. Nehmen wir an, daß לְמוּאֵל ein symbolischer Name sei, wie יְרֵב in יְרֵב מֶלֶךְ Hos. 5, 13. 10, 6., so ließe sich auch dann eher לְמוּאֵל (הַ) מֶלֶךְ als לְמוּאֵל מֶלֶךְ erwarten. Das לְמוּאֵל hier im Titel des Schriftstücks klänge wie ein Doppelname nach Art des מְלֶכְךָ im B. Jeremia. Auch im Griechischen läßt sich in syntaktischer Rede Λεμονέλου βασιλέως (Venet.) nicht sagen, ohne daß zu dem βασιλέως ein abhängiger Genitiv wie τῶν Ἀράβων hinzukommt, weshalb auch keiner der alten Uebers. ausgen. Hier. לְמוּאֵל מֶלֶךְ in der Bed.

1) So verhält es sich doch wol auch mit den Beispielen indeterminirter Gentilicia, welche Riehm für לְמוּאֵל מֶלֶךְ geltend macht (indem er, was aber syntaktisch keinen Unterschied macht, לְמוּאֵל symbolisch faßt): „Als analog zu ‚Lemuel, ein König, kann man anführen בֶּן-נֹכַח אֶפְרַיִם 1 K. 11, 26 statt des gewöhnlichen הָאֶפְרַיִת und Ps. 7, 1 כּוֹשׁ בֶּן-יִמְיִי statt בֶּן הַיִּמְיִי 1 K. 4, 5 nicht zum Subj. gehört, sondern Prädicat ist.“

Lamuelis regis zusammennimmt. So wird also מְלֶךְ לֵמְוִי mit Hitz. Brth. Zöckl. Mühlau Dächsel gegen Ew. und Kamphausen zusammenzunehmen sein; מְשֻׁן, sei es Stammes- oder Landesname oder beides zugleich, ist Lemuëls Herrschaftsgebiet, und da dieser Eigenname die Determination, die er an sich selbst hat, auf מְלֶךְ zurückwirft, so ist zu übers.: *Worte Lemuëls des Königs von Massa* . . (s. zu 30, 1). Wenn Aq. diesen Eigennamen mit Λεμμοῦν, Symm. mit Ἰαμονήλ, Theod. mit Πεβορήλ wiedergibt, so wirkt da ebenderselbe Widerwille gegen gleichen Anlaut und Auslaut des Worts und der Sylbe mit wie in Αμβακούμ, Βεελζεβούλ, Βελλαρ. Der Name לֵמְוִי lautet ähnlich wie der Name des Erstgeborenen Simeons מְיֻזָּל Gen. 46, 10., wofür Num. 26, 12 und 1 Chr. 4, 24 מְיֻזָּל geschrieben wird; auch יֻזָּל erscheint 1 Chr. 4, 35 als simeonitischer Name, was Hitz. für seine Ansicht daß מְשֻׁן eine nordarabische Simeoniten-Colonie gewesen sei, ausbeutet. Der Wechsel der Namen יֻזָּל und מְיֻזָּל begriffe sich, wenn sich annehmen ließe, daß מְיֻזָּל (v. יֻזָּל = יֻזָּא) den Geschworenen (Zugeschworenen) Gottes und מְיֻזָּל (v. יֻזָּא mischnisch = יֻזָּא¹) den Ausgesprochenen (Zugesprochenen) Gottes bedeute; hier ist Zurückführung des יֻזָּל und יֻזָּא auf Verbalstämme wenigstens möglich, ein V. יֻזָּל aber findet sich nur im Arabischen, und mit unbrauchbaren Bedd. Aber es gibt zwei andere ansprechende Herleitungen des Namens. 1) Das V. وَآل² bed. eilen, hasten (mit dem Inf. der schallnachahmenden Vv. وَحِيل, wie رحيل Wanderung, weil Bewegung, zumal tumultuarische, mit Geräusch vor sich geht), wov. مَوِيل Ort wohin man eilt, Zufluchtsort. Hienach könnte لֵמְוִי oder das in diesem Falle als Grundform anzunehmende מְיֻזָּל aus מְיֻזָּל Gott ist Zuflucht mit Abwerfung des מ entstanden sein. Dies die Vermutung Fleischers, welche Mühlau sich angeeignet und p. 38—41 begründet hat, indem er nachweist, daß anlautendes מ nicht nur öfter da abgeworfen wird, wo es ohne den Halt eines vollen Vocals war z. B. יֻזָּל = יֻזָּא, אֵל = אֵל (Deus), sondern daß diese Aphäresis nicht selten auch da eintritt wo der Anlaut einen vollen Vocal hatte z. B. לֵזָר = לֵזָר (Name einer Stadt), אֵל = אֵל (ruber), חֵסָא = חֵסָא (Name einer Stadt), vgl. auch Blau in DMZ XXV, 580. Aber so gefällig und haltbar diese Ansicht ist — eine Herleitung, welche uns bei gleicher Unanfechtbarkeit der Annahme einer solchen nur durch das späte palästinische לֵזָר Αἰζαρος belegbaren Verkürzung überhebt, möchte doch den Vorzug verdienen. 2) Fl. selbst stellt eine andere Herleitung zur Wahl: „Die Bed. des Namens ist *Deo consecratus*, לֵמְוִי dichterisch für לֵ, wie auch in v. 4 nach der Masora לֵמְוִי zu vocalisiren ist.“ Die Aussprache לֵמְוִי ist allerdings jener ersten Herleitung nicht minder günstig als dieser

1) Im *Midrasch Koheleth* zu 1, 1 wird der Name Lemuel (als Name Salomo's) erklärt: שָׁמַיִם לֵאמֹר בְּלִבִּי d. i. der zu Gott gesprochen in seinem Herzen.

zweiten; das *u* ist in beiden Fällen Verdunkelung des urspr. *ô*. Daß aber למואל sich in dieser zweiten Weise erklären läßt, zeigt das gleichbedeutende לאל Num. 3, 24 (Olsh. §. 277^d).¹ Es ist ein schönes Zeichen für König Lemuël und eine Bewährung seines Namens, daß er selbst es ist, durch den wir die Ermahnungen erfahren, mit welchen seine Mutter ihn aus ihrer Bevormundung entließ, als er zu selbständiger Regierung gelangte. מלך schließt sich nun, nachdem wir משה zu מלך geschlagen, an דברי an; es ist Acc. der Weise zu יסרהו = יסרהו vgl. הטהו 7, 21 mit מלכהו 31, 12: womit (d. i. mit welchen Worten) sie ihn ernst und eindrucklich ermahnt, die sie ihm eingeschärft hat. Der Syr. übers.: Worte Muëls, als ob ל das des Autors wäre. „Andere ebenso sprachwidrig: Worte an Lemuël — es sind Worte, die er selbst im Munde zu führen pflegte als von seiner Mutter empfangen“ (Fl.).

Der Name משה, wenn er hier *effatum* bedeutete, wäre für diese דברי Lemuëls verhältnismäßig geeigneter als für die דברי Agurs, denn die mütterlichen Mahnworte bilden ein innerlich zusammenhängendes einheitliches Redeganzes. Es beginnt mit einer Frage, welche die mütterliche Liebe im Hinblick auf den geliebten Sohn, den sie gern recht berathen möchte, an sich selbst stellt v. 2: *Was, mein Sohn, und was, meines Leibes Sohn, und was, o Sohn meiner Gelübde?! —* Das dreifache מה läßt sich durch תפשה (vgl. Köhler zu Mal. 2, 15) ergänzen und zwar so daß die Frage gestellt wird, um Aufmerksamkeit zu erregen: Bedenke wol, mein Sohn, was du als Regent thun willst und höre achtsam meine Lehre (Fl.). Aber die affektvolle Wiederholung des מה wäre bei dieser Fassung affektirt, der unterliegende Ged. muß subjektiver Natur sein: was soll ich sagen יאמר (s. zu Jes. 38, 15), was dir rathen daß du thun sollst? Die Frage, welche zugleich Ausruf, ist wie ein tiefer Seufzer der um ihres Kindes Heil besorgten Mutter, die ihm gern sagen möchte was ihm frommt, sagen in Worten welche treffen und haften. Er ist ja ihr lieber Sohn, der Sohn den sie unter ihrem Herzen getragen, der Sohn den sie unter Dankgelübden von Gott erbeten und als er ihr geschenkt war Gotte ans Herz gelegt hat. Der Name למואל, den der Ersehnte bekam, ist so wie wir ihn deuten wie das Anagramm der Gelübdebezahlung seiner Mutter. מר gehört zu der aramäischen Farbe im aramäoarabischen Colorit dieser Sprüche aus Massa; מרה ist im Aram. und bes. Talmudischen allgewöhnlich, ein Beleg aber für ברי ist kaum aufzubringen. ומה gehört zu den 24 מה bei nicht folgendem ו oder ו, s. die Masora zu Ex. 32, 1 und ihre Zurechtstellung bei Norzi zu Dt. 29, 23. Man schreibe nicht ומה-בר; das makkefirte מה und Metheg schließen einander aus. Die erste Ermahnung ist eine Warnung vor entmannender Wollust v. 3: *Gib nicht dahin an Weiber deine Kraft, noch deine Wege den Königsverderberinnen.* Die Punctation למחור sieht in dieser Form einen synkopirten *inf. Hi.* = להחור (s. zu 24, 17), wonach zu übersetzen wäre: *viasque tuas ad perdendos reges*

1) Schon Simonis hat auch äthiopische Eigennamen wie *Zakrestos, Zaiasus, Zamikaël, Zamariam* verglichen.

(*ne dirige*), womit, wie Fl. die zwiefache Möglichkeit formulirt, entweder gesagt sein könnte: richte deine Thätigkeit nicht darauf, benachbarte Könige zu vernichten, näml. durch Eroberungskriege (eig. sie wegzuwischen von der Tafel der Existenz, wie die Araber mit ausgeführtem Bilde sagen), oder: thue nicht das, wodurch Könige gestürzt werden d. h. mit besonderer Bez. auf Lemuël: handle nicht so daß du selbst dadurch ins Verderben gestürzt werden müßtest. Aber die Warnung vor rach- rauf- und beutegierigem Hange zum Kriegswesen (so wie es scheint Hier.; so Venet. nach Kimchi: ἀπομάττειν βασιλέας CBMich. und früher Gesen.) eignet sich schlecht parallel zu laufen mit der Warnung, daß er seine körperliche und geistige Manneskraft nicht den Weibern hingebe d. i. an sie vergeude. Eine andere Erkl. aber: richte deine Wege nicht auf Königsverderbung d. i. auf das was Könige verderbt (Elster) oder wie Lth. schön übers.: *gehe die wege nicht, darin sich die Könige verderben* legt in die Worte einen Sinn hinein, welchen der Verf. nicht beabsichtigt haben kann; denn der individualisirende Ausdruck wäre in der zweideutigsten Weise verallgemeinert. So wird also למחות מלכין eine dem לנשים parallellaufende Benennung der Frauen sein. Insoweit liegt der Uebers. des Trg.: לבנות מלכין *filibus* (למחות?) *regum* eine richtige Voraussetzung unter. Aber die Benennung ist keine so allgemeine. Schult. erkl. *catapultis regum* nach Ez. 26, 9., übers. aber, indem er dieses abscheuliche Bild für die Eroberinnen von Männerherzen aufgibt: *expugnatrixibus regum*, indem er מחות als Plur. von einem Participialnomen מְחֵה ansieht, welches er *deletor* übers. — eine Bed. bei der er wie Umbr. hätte stehen bleiben sollen. Die Verbindungsform des weiblichen Plur. dieses מְחֵה könnte allerdings מחות (vgl. מְחֵה v. מְחֵה) lauten, aber למחות מלכין müßte in למחות מלכין abgeändert werden, denn auf Anomalien wie למענהו 16, 4. מגברתה Jes. 24, 2. למאהבי Thren. 1, 19 oder חתוכת הגוים 1 K. 14, 24 wird man sich doch nicht berufen wollen, um das *Pathach* von למחות zu retten, welches, wie wir sahen, von einem ganz andern Wortverstande ausgeht. Ist aber למחות in למחות zu ändern, so wird man, da für מְחֵה nicht active, sondern zuständige Bed. anzunehmen ist, weiter gehen und למחות schreiben müssen, wofür sich wie Gesen. auch Fl. entscheidet: *et ne committe consilia factaque tua iis quae reges perdunt, regum pestibus*. Die Aenderung למחות billigt auch Ew., aber indem er מְחֵה als Denom. von מח Mark faßt: denen die Könige entmarken, worin ihm Kamphausen folgt. Mühlau geht weiter, gibt die privative Bed. entmarken dem Pi. מְחָה = مَحْ (vgl. Herzogs RE XIV, 712), was weit

wahrscheinlicher, und schlägt למחות vor: *iis quae vires enervant regum*. Aber wir können füglich mit Nöldeke bei למחות *deletoricibus* (*perditricibus*) stehen bleiben, denn dem Parallelismus geschieht auch schon bei dieser Umänderung Genüge, und daß מְחֵה in unmittelbarer Bez. auf Menschen von spurloser gänzlicher Vertilgung gesagt werden kann, ist durch Stellen wie Gen. 6, 7. Richt. 21, 17 hinlänglich gewährleistet, wenn es überh. eines Beweises dafür bedürfte. Ueber LXX und die

durch sie Beirten, welche bei מלכין und מלכים 4^a an das aram. מלכין *βουλαί* denkt, s. Mühlau p. 53.¹ Einen der Rede werthen Einfall aber hat der Syrer, welcher *epulis regum* übers., ohne daß man mit Mühlau ihm schuldzugeben braucht, er habe bei למחור von להם geträumt. Viell. wirklich, viell. aber dachte er bei למחור an למחור (v. מַח, dem Participialadj. von מָחַח): richte deine Wege nicht auf fette Speisen (Bissen), wie sie Könige lieben und haben können. Bei dieser Leseweise würde 3^b den Uebergang zu v. 4 vermitteln, und daß die Mutter auf die Unsittlichkeit, Unziemlichkeit und Gefährlichkeit eines großen Harem nur in einem kurzen Worte (3^a) hindeutet, könnte nicht befremden, vielmehr als Zartheit gelten. Aber um so schlechter paßt zu למחור das דְּרָכֶיךָ. Allerdings geht man zu Gelagen, indem man sich dafür abmüßigt, aber von einem der selber König ist wird man doch nicht sagen daß er seine Wege nicht zu Königs-Leckerbissen lenken solle. Neben למחור aber geht es auf die ganze Handlungsweise des Königs und die Warnung will sagen, daß er sein Thun und Lassen nicht in Abhängigkeit von Weiberliebe und Weiberregiment gerathen lassen solle. Wer sich aber in Wollusttaumel versetzen will, pflegt sich in feurigen Getränken zu berauschen, und wer sich in solchen berauscht hat, ist in Gefahr, dem Thiere in ihm den Zügel schießen zu lassen. Darum folgt auch bei der Lesart למחור die Warnung vor Trunksucht nicht unvermittelt v. 4. 5: *Nicht der Könige Sache sei es, Lemoël, nicht der Könige, Wein zu trinken, und der Machthaber, nach Rauschtrank zu fragen, damit er nicht trinke und vergesse was vorgeschrieben, und verdrehe das Recht aller Kinder des Elends.* Gew. übers. man 4^a *non decet reges* . . (wie z. B. auch Mühlau), aber dabei kommt לא nicht zu seinem Rechte, welches freilich zuweilen nur ein mit innerer Betheiligung gesprochenes *oû*, zunächst aber doch, zumal in solchem paränetischen Zus. wie hier, abmahnendes *μῆ* ist. Nun bed. aber למלכים לא oder למחור לא nach 2 Chr. 26, 18. Mi. 3, 1: nicht ists der Könige Sache, nicht kommt es ihnen zu zu trinken, was sich auch abmahnend wenden läßt: nicht sei es der Könige Sache zu trinken, nicht mögen sie sich damit, als ob es zu ihrem Berufe gehörte, zu schaffen machen, wonach Fl. übers.: *Absit a regibus, Lemuël, absit a regibus potare vinum.* Die hellere Aussprache למואל statt למואל ist nach Böttch. §. 498, 21 dadurch veranlaßt, daß der Name hier Vocativ ist, viell. vielmehr dadurch, daß der Sinn des Namens: Gotte geweiht, Gotte angehörig in Contrast gestellt werden soll mit der Hingabe an niedrige sinnliche Lust. Man schreibe beidemale לא mit orthophonischem Dagesch² in dem auf ל folgenden ל und ohne recompensatives Dagesch, dessen Ausfall gewissermaßen das Metheg deckt (s. Norzi). Ueber den *inf. constr.* שָׁחַ (vgl. קָחָה 16, 16) s. Ges. §. 75 Anm. 2. Und über die hier erforderliche Accentfolge לא למלכים אֵל (nicht *Mercha Dechi Athnach*, denn *Dechi* wäre hier regel-

1) Auch Hitzigs „Blinzlerinnen“ und Böttchers „Streichlerinnen“ sind dort hingewiesen, wie sie es verdienen.

2) s. darüber Luth, Zeitschrift 1863 S. 413. Es ist das Gesetz, nach welchem mit Ben-Ascher בְּן־בֶּן zu schreiben ist.

widrig) s. *Thorath Emeth* p. 22 §. 6. p. 43 §. 7. In 4^b ist mit dem *Che-thib* אֵי nichts anzufangen. Ein Substantiv אֵי Begier, dessen Constructivus hier nicht אֵי (Umbr. Gesen.), sondern אֵי n. d. F. בֵּר (Maur.) zu lesen sein würde, gibt es nicht, und warum hätte der Verf. nicht אֵי בֵּר geschrieben? Aber auch die Partikel אֵי fügt sich hier nicht in den Zus., denn wenn אֵי בֵּר sich an אֵי anschlosse (Hitz. Ew. u. A.), so würde es häßlich nachschleppen und wir hätten hier eine geistlose Classification der für Könige unräthlichen Spirituosen. Böttch. sieht deshalb in diesem אֵי den Rest des verwischten אֵי in אֵי umgesetzt haben. Aber ehe man sich in solche Mutmaßungen versteigt, ist doch mit dem *Keri* אֵי zu versuchen. Ist es etwa das abgekürzte אֵי (Herzogs RE XIV, 712 ob.)? Schon deshalb nicht weil אֵי בֵּר אֵי אֵי bedeuten würde: und die Oberherren oder Machthaber (s. über אֵי אֵי zu 8, 15) haben keinen Meth, was widersinnig. Aber אֵי verkürzt sich auch gar nicht in אֵי, sondern in אֵי. Nicht אֵי, sondern אֵי ist im Hebr. wie im Aethiop. das Wort mit welchem verneinende Eigenschaftswörter wie אֵי אֵי nicht-schuldlos Iob 22, 30 und im späteren Hebräisch auch Verneinungssätze wie אֵי אֵי es ist nicht möglich gebildet werden.¹ Deshalb vocalisirt Mühlau אֵי und meint, der Verf. sage so für אֵי, um dieses Wort nicht ein drittes Mal zu wiederholen. Aber wie ist das möglich? אֵי אֵי bed. entw. Nicht-Meth oder: es gibt nicht Meth, und beides gibt für u. St. keinen Sinn. Ist denn das *Keri* אֵי wirklich so untauglich? Zwar zu erkl.: wie käme Machthabern Rauschtrank zu! ist unzulässig, da אֵי überall nur *ubi* (z. B. Gen. 4, 9), nicht wie das äthiop. *aitê* auch *quomodo* bed. Aber die Frage *ubi temetum*, als Frage des Gierens gefaßt, fügt sich dem Zus., sei es daß der Satz sagen wolle: *non decet principibus dicere* (Ahron b. Josef ergänzt אֵי אֵי *ubi temetum* oder: *absit a principibus quaderere ubi temetum* (Fl.)), was wir unserer Auffassung von 4^a zufolge vorziehen. Im Grunde ist gar nichts zu ergänzen, sondern wie 4^a sagt, daß Weintrinken nicht Sache der Könige sein solle, so 4^b daß „Wo ist Meth?“ (d. h. dieses nach Meth gierende Fragen) nicht Sache der Machthaber sein soll.² Weshalb nicht, sagt v. 5. Damit der Fürst, so dem Trunke fröhnend, nicht des אֵי אֵי d. i. des zum אֵי אֵי Gemachten und Gewordenen, also des gültigen Rechts vergesse und die Rechtssache Unglücklicher, welche gegen ihre Bedrücker klagbar werden, alterire d. i. den Thatbestand fälsche und ein ihm zuwiderlaufendes Urtheil fälle. אֵי אֵי (Aq. Theod. Quinta: ἀλλοιοῦν κρίσις) ist s. v. a. sonst אֵי אֵי (עִיר).

1) Der Verf. des Comm. אֵי אֵי אֵי אֵי zum אֵי אֵי c. 6, Geiger u. A. wollen אֵי lesen, weil אֵי aus אֵי verkürzt sei. Aber warum nicht aus אֵי 1 S. 21, 9? Die traditionelle Aussprache ist אֵי und Elias Levita im *Tischbi* so wie Baer in dem Siddur *Abodath Sisrael* haben Recht, sie gegen jene Neuerung zu vertheidigen (vgl. Iob S. 272 unt.).

2) Die Uebers. des Hier. *quia nullum secretum est ubi regnat ebrietas* (als ob es hieße אֵי אֵי אֵי אֵי) entspricht dem Sprichwort: אֵי אֵי אֵי אֵי Geht der Wein hinein, geht das Geheimnis heraus oder, was es zugleich bed.: addirt man אֵי (= 70) so kommt אֵי (= 70) heraus.

בְּיָמָיו sind solche denen niederdrückendes Leiden wie angeboren ist. Diese Benennungsweise ist Semitismus (Fl.), erhöht aber hier den Eindruck arabischen Colorits. In כל (Venet. *ὄντινοῦ*) deutet sich an, daß nicht blos einzelnen Armen, sondern überh. der ärmeren Volksklasse, der leidenden Menschheit gegenüber Mitgefühl und Wahrheitssinn einem schwelgerischen Fürsten leicht verloren gehen. Der Wein eignet sich besser für solche die sich in einer Lage befinden, über welche zeitweise hinausgehoben zu werden eine Erquickung für sie ist v. 6. 7: *Gebet Rauschtrank Unkommenden, und Wein solchen deren Seele in bitterem Weh. Der trinke und vergesse seine Armut und gedenke seiner Mühsal nicht mehr.* Zur Beschaffung eines Labetrunks für Missethäter die zum Tode verurtheilt waren sorgten auf Grund dieses Schriftworts edle Frauen Jerusalems (נָשִׁים יְקָרֹת שְׂבִירֵי־שָׁלִם) *Sanhedrin* 43^a; Jesus schlug ihn aus, weil er, ohne seine Schmerzen durch Berauschung abzustumpfen, frei und bewußt aus dem irdischen Leben scheiden wollte Mr. 15, 23. Der Uebergang aus dem Plur. in den Sing. des Subj. ist in v. 7 minder schroff als in v. 5, da Einzahl und Mehrzahl schon in v. 6 wechseln. Man schreibe בְּיָמָיו־שָׁכָר mit Gegenton-*Metheg* und *Mercha*. אוֹרֵר heißt wie Iob 29, 13. 31, 19 einer der dem Untergange entgegengeht: es vereinigt die Präsensbed. *interiens*, die Futurbed. *interiturus* und die Perfektbed. *perditus* (hoffnungslos verloren). Auch מְרִיר נָפֶשׁ (solche denen bitterweh zu Mute ist) läßt sich aus dem B. Iob 3, 20 vgl. 21, 25 belegen, dessen Sprach- Denk- und sogar Schreibweise sich merkwürdig mit den Sprüchen Agurs und Lemuels berührt (s. Mühlau p. 64—66). Venet. *τοῖς πικροῖς* (nicht *ψυχροῖς*) *τὴν ψυχὴν*. רֵישׁ (Armut) aber findet sich dort nicht, sondern nur noch im Spruchbuch 28, 19., in welchem überh. dieser Wortstamm heimischer ist als sonstwo. Der Wein erfreut des Menschen Herz Ps. 104, 15 und hebt ebendeshalb momentan über niederdrückende Noth und beängstigende Sorgen hinaus, weshalb er denen am ehesten gegönnt und in mitfühlender Liebe gereicht werden soll, denen diese seine wolthätige Wirkung zu wünschen ist. Der Ruinirte vergißt darüber seine Armut, der Tiefbekümmerte seine Leidenbürde — der König dagegen ist in Gefahr, darüber zu vergessen was das Gesetz von ihm fordert, namentlich im Verh. zu den Hilfsbedürftigen, auf welche vor andern sich seine Regentenpflicht bezieht v. 8. 9: *Oeffne deinen Mund dem Stummen zugut, für das Recht aller Kinder des Dahinschwindens. Oeffne deinen Mund, urteile Gerechtigkeit und schaffe Recht dem Elenden und Armen.* Stumm heißt wer an dem Gebrechen der Stummheit, wie עֵוֶר und עִוְרָה Iob 29, 15 wer an dem Gebrechen der Blindheit oder Lahmheit leidet, hier aber figurlich zugleich der welcher wegen zu jugendlichen Alters, oder wegen Unkunde, oder aus Furcht nicht selbst vor Gericht für sich sprechen kann (Fl.). Mit ל, dem *dat. commodi* (LXX nach Lagarde *μογιάλω*, A. S. Th. *ἀλάλω*, Venet. nach Gebhardt *βοβῶ*), wechselt אֶל der Zweckbeziehung wie z. B. 1 K. 19, 3. 2 K. 7, 7 אֶל־נַפְשָׁם zur Erhaltung ihres Lebens oder um ihres Lebens willen, denn daß es so rein wie hier den Zweck einführe, ist selten. Auch daß ein Inf. wie מְלִיךָ geradezu als

Subst. stehe, kommt im Hebr. verhältnismäßig seltener (Jes. 4, 4. Ps. 22, 7 vgl. mit ח des Artikels Num. 4, 12. Ps. 66, 9) als im Arab. vor. Zu dem arab. Colorit dieser Sprüche gehört wie בְּנֵי-בְנֵי 5^b so auch בְּנֵי חֵלִיף, aber ohne Noth hat man das Arabische herbeigezogen, um den Sinn dieses Wortpaars festzustellen. Hitz. erkl. nach خلف hinterdrein kommen, welches weiter 'zu kurz kommen' bedeute, worin ihm Zöckl. folgt; aber geradezu ὑστερεῖν (ὑστερεῖσθαι) bed. dieses Verbum im Arabischen nicht, man müßte 'Söhne des Dahintenbleibens' erkl., d. h. solche welche nicht vorwärts kommen, sondern hinter (عَنْ) Andern zurückbleiben. Mühlau geht weiter und erkl. wie Schult. Vaihinger: Vertretungsbedürftige nach خَلَفَهُ er ist ihm nachgerückt und sein Stellvertreter geworden — ein dem Hebr. fremder Wortgebrauch. Noch weniger läßt sich Gesenius' „Kinder der Verlassenschaft“ = hinterlassene Kinder durch das arab. خَلَفَ hinter sich zurücklassen und Luther für die sache aller die verlassen sind durch die RA خَلَفْنِي عَنْ عَوْنِي, er hat mich hinter seiner Hilfe zurückbleiben lassen, sie mir versagt' rechtfertigen, denn das Kal des Verbuns kann nicht 'verlassen' bed. Und daß בני חֵלִיף die Widersacher der Wahrheit oder des Armen oder auch die Proceßkrämer, die Händelsüchtigen bedeute, ist vollends unzulässig, da das Kal חֵלִיף nicht s. v. a. خِلَاف, der Inf. der 3. Conjugation, sein kann und überdies der Genit. nach בְּנֵי immer denj. bez., zu dessen Gunsten, nicht denj. gegen welchen eingeschritten wird; das Letztere gilt auch gegen Rabbags „Söhne des Wechsels“ d. i. welche anders reden als sie denken und Ahrons b. Josef: „Söhne der Wandlung“, näml. der Wahrheit in Lüge. Man hat bei der Bed. des hebr. חֵלִיף zu bleiben, welches 'nachrücken, die Stelle wechseln, vergehen' bed. Hienach versteht Fl. unter בני חֵלִיף das Weggehen d. i. Wegsterben, näml. der Eltern und übers.: *eorum qui parentibus orbatī sunt*. Auf anderem Wege gelangt Raschi zu gleichem Sinne: הַתּוֹמִים שֶׁחָלְפוּ עִוְרָתָם die Waisen deren Beistand dahingeschwunden. Aber die Verbindung בני חֵלִיף fordert, daß man die Gemeinten selber zum Subj. des חֵלִיף macht, nicht irgendwen oder irgendwas Anderes. Mit Recht vergleichen Ew. Brth. Kamph. Jes. 2, 18 (und Ps. 90, 5 f., dies mit fraglichem Rechte) und verstehen unter den Söhnen des Dahinschwindens solche deren ererbtes Loos, deren eigentümliches Geschick Dahinschwinden, Vergehen, Verderben ist (Symm. πάντων νιῶν ἀποικοιμένων, Hier. *omnium filiorum qui pertranseunt*). Es sind nicht die Menschen insgesamt als Kinder der Vergänglichkeit gemeint (Kimchi Meîri Imman. Euchel u. A.), wonach Venet. τῶν νιῶν τοῦ μεταβάλλειν (d. i. die dieses Leben mit einem andern vertauschen müssen), sondern solche die sich am Rande des Abgrunds befinden. בְּצֶדֶק in שֶׁשֶׁט-צֶדֶק ist nicht s. v. a. בְּצֶדֶק, sondern Acc. des Obj. wie z. B. משפט שלום Sach. 8, 16: entscheide Gerechtigkeit

d. i. so daß Gerechtigkeit das Ergebnis deiner richterlichen Thätigkeit ist, vgl. Knobel zu Dt. 1, 16. יָדִין ist Imper.: schaffe Recht dem Elenden und Armen, vgl. Ps. 54, 3 mit Jer. 22, 16. 5, 28. Das ist ein König rechter Art, welcher seine Gerichtshoheit dazu verwendet, ein Anwalt der Hilflosen seines Volkes zu sein.

Dritter Anhang der zweiten salomonischen Spruchsammlung XXXI, 10 ff.

Auf die Ermahnungen der treuen Mutter folgt ein Lob des tugend-samen Weibes; der Dichter lobt sie durch alle Prädicamente d. i. alle 22 Buchstaben des Alphabets. Die Künstelei der Anordnung — sagt Hitz. — weist das Stück in ein verhältnismäßig spätes Zeitalter. Aber wenn, wie er selbst einräumt, schon ein davidischer Ps., näml. Ps. 9—10, akrostichisch angelegt ist, so läßt sich daraus, daß dort diese akrostichische Anlage noch nicht so rein durchgeführt ist wie hier in diesem Frauenlobe, kein triftiger Beweis für die um vieles jüngere Entstehung des Letzteren entnehmen. Indes bestehen wir nicht darauf, daß es einer früheren Zeit als frühestens der Zeit Hizkia's angehöre. Wenn Hitz. es wegen der *scriptio plena* außerhalb distinctiven Accents v. 17. 25 in die Zeiten nach Alexander herabrückt, so ist dagegen zu bemerken, daß es die *plena scriptio* mit den „Stimmen aus Massa“ gemein hat, welche er in die Zeiten von Hizkia abwärts setzt, ohne durch Schreibungen wie ימליך 30, 22. אובר 31, 6. ריונים 31, 4 zu gleicher Hellseherei veranlaßt zu werden. Uebrigens ist das *plene* geschriebene עין v. 25 falsche LA und das בָּעֵינַי v. 17., welches am עֵינֶיךָ Ps. 84, 6 seines Gleichen hat, ist in seiner Schreibung ganz und gar unabhängig von dem etwa ein Jahrtausend später beigeschriebenen *Munach*.

Auch in LXX bildet dieses Stück das Schlußstück des Spruchbuchs. Es weicht aber darin vom hebr. Texte ab, daß das □ (στόμα) dem ψ (ἰσχύς) vorausgeht. Ebendieselbe Buchstabenfolge findet sich im hebr. Texte von Ps. 34 und Thren. c. 2. 3. 4.

Stier hat das bei dem gegenwärtigen Stande der Schriftauslegung schier Unglaubliche geleistet und das hier gepriesene Weib allegorisch gedeutet. Er versteht darunter den h. Geist in seiner wiedergebarenden und erzieherischen Wirksamkeit, wie der Midrasch die Thora, Ambrosius, Augustin u. A. die Kirche, Immanuel die nach Wahrheit dürstende gottverbundene Seele. Als ob es nicht ein unschätzbares Stück biblischer Sittenlehre wäre, welches uns hier vorgetragen wird! Ein solcher Frauenspiegel findet sich sonst nirgends. Die Hausfrau wie sie sein soll wird hier geschildert: der Dichter zeigt wie sie den Besitz des Hauses verwaltet und mehrt und dadurch auch die Stellung ihres Mannes im gemeinen Wesen fördert, und führt alle diese ihre Tugenden und Leistungen auf die Gottesfurcht als ihre Wurzel zurück (v. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2, 404 f.). Eine der schönsten Auslegungen dieses Stücks, viell. die schönste, ist Luis de Leon's *La perfecta casada*

(Salamanca 1582 u. ö.), deren Andenken Wilkens in anziehendster Weise erneuert hat.¹

Ein Weib wie es sein soll ist ein seltener Fund, ein allen irdischen Besitz überragendes Gut v. 10 *≡ Eine brave Frau, wer findet sie! Weit über Perlen steht sie im Werthe.* In der Verbindung *אִשָּׁה חַיִּל* und ähnlichen hat sich der Begriff der Körperkraft zu dem der Tüchtigkeit vergeistigt und verallgemeinert, in *virtus*² vollzieht sich der entsprechende Uebergang von Männlichkeit und in dem urspr. romanischen ‚Bravheit‘ von Tapferkeit zu Tüchtigkeit; wir haben wie 12, 4 übers., aber auch Luthers *Ein tugentsam Weib* ist passend, da Tugend mit Tüchtigkeit gleiches Stammwort hat und unserem Sprachgebrauch nach die Eigenschaft des sittlich Guten und Berufsgemäßen bezeichnet, während sich für die Alten, wenn sie von *tugend* (*tugent*) des Weibes redeten, damit zugleich die Vorstellung feiner Sitte (vgl. *חַיִּל* 11, 16) und Bildung (vgl. *שָׂכַל טוֹב* 13, 15) verband. Die Frage *מִי יִמְצָא* *quis inveniat*, welche Koh. 7, 24 von der Voraussetzung der Unmöglichkeit des Findens ausgeht, gibt hier nur die Schwierigkeit des Findens zu bedenken. Im alten Jerusalem pflegte man wenn sich einer verheiratet hatte zu fragen: *מִצָּא אִי מִצָּא* d. h. hat er gefunden so wie Spr. 18, 22 oder so wie Koh. 7, 26 gesagt wird? Ein braves Weib zu finden gelingt nicht Jedem, gelingt verhältnismäßig Wenigen. In 10^b wird dem Gedanken, welcher der Frage unterliegt, ein synonyme Ausdruck gegeben. Falsch umschreiben Ew. Elst. Zöckl. das *ו* mit „obwol“ oder „und doch“. Richtig Fl.: Der zweite Satz läuft wenn auch nicht der Form, doch dem Sinne nach dem ersten parallel. *מָכַר* heißt der Preis, um welchen ein solches Weib verkauft wird und also käuflich ist, nicht ohne Bezug darauf daß das Weib im Orient mittelst des *מָהָר* erworben wird. Der *מָכַר* synon. *מָהָר*, um welchen sich ein Weib rechter Art erwerben läßt, ist *רְחוּק* ferner gelegen d. i. schwerer erschwinglich als Perlen (s. über *פְּרִיָּיִם* zu 3, 15) d. i. als der Preis für solche Pretiosen. Der Dichter will damit sagen, daß eine solche Gattin ein köstlicheres Gut ist als alles Irdische was sonst als kostbar gilt, und daß wer eine solche findet von einem seltenen Glück zu sagen hat. Nun beginnt die Begründung v. 11 *כִּי* *Ihr vertraut des Gatten Herz, und an Gewinn wirts ihm nicht fehlen.* Faßt man *שָׂכַל* nach Koh. 9, 8 als Subj., so vermißt man *לֹא*, so wird es also Obj. und der Gatte zu *לֹא יִחָסֵר* Subj. sein: *nec lucro carebit*, wie z. B. Fl. übers., mit dem Bemerken, daß *שָׂכַל* eig. Beute die man dem Feinde abzieht bed., dann aber auch wie das arab. غنيمَة Ausbeute und Gewinn aller Art bedeuten kann (vgl. Rödiger im Gesenius' thes.). Ebenso ist in unserem ‚kriegen‘ = in Besitz bekommen die Beziehung auf den Krieg d. i. Land- und Beuteerwerb erloschen. Hitz. versteht unter *שָׂכַל* das fortwährende Glück des Mannes

1) C. A. Wilkens, Fray Luis de Leon. Eine Biographie aus der Geschichte der spanischen Inquisition und Kirche im 16. Jahrh. (1866) S. 322—327.

2) Ueber ἀρετή, in welchem der Begriff der Tüchtigkeit von dem des Füglichen und Passenden ausgeht, s. Curtius, Etymologie No. 488.

ob des Glücksfunds eines solchen Weibes; aber dann mußte der Dichter שִׁמְרָתוֹ שָׁלַל sagen; denn שָׁלַל ist Erwerb, nicht die Empfindung, die sich damit verbindet. Es ist der Erwerb gemeint, den die Hausfrau vermittelt (vgl. Ps. 68, 13 נָתַתְּ בִּרְיָהּ הַחֵלֶק אֶשְׁלֵל). Das Herz ihres Mannes (בְּצִדָּהּ) kann ruhig sein, es darf sich auf die, die es liebt, auch verlassen — er geht seinem Berufe nach, viell. einem Berufe, welcher, so wichtig und ehrenvoll er ist, doch wenig oder nichts oder weniger als nichts einbringt, aber sein Weib hält den Familienbesitz gewissenhaft zusammen und mehrt ihn durch arbeitsame und kluge Bewirthschaftung, so daß es ihm nicht an Gewinn gebricht, den nicht eigentlich er erworben, sondern den ihm lediglich das Vertrauen einbringt, welches er auf sein Weib zu setzen berechtigt ist. Sie ist für ihn ein nie versiegender Quell von eitel Gutem v. 12 אֲנִי עֹשֶׂה לְיָדָיו כָּל טוֹב וְלֹא בֹסֵס עָלָיו *Sie erweist ihm Gutes und nicht Böses alle Tage ihres Lebens* oder wie Lth. übers.: *Sie thut jm liebs und kein leids*. Weit entfernt, ihm jemals Böses zu thun, thut sie ihm nur Gutes ihr Lebelang — ihre Liebe ist nicht abhängig von Launen, sie ruht auf tiefem sittlichen Grunde und entnimmt von da her ihre sich stets gleich bleibende Macht und Reinheit. עָשָׂה bed. vollführen, bethätigen; zu der nicht assimilirten Form עֲשֵׂה vgl. יִסְרָהֵל¹. Der Dichter beschreibt nun wie sie schaltet und waltet v. 13 וְהִיא מְעִינָה עַל הַבֵּית *Sie müht sich um Wolle und Flachs, und arbeitet dann mit Lust ihrer Hände*. Das V. עֲשֵׂה geht, wie das Arabische zeigt, von der sinnlichen Grundbed. *terere* aus¹, aber mit Bezug darauf zu übers.: *tractat lanam et linum* (LXX Schult. Dathe Rosenm. Fl.) ist unzulässig: das hebr. עֲשֵׂה läßt sich nicht von äußerer Bearbeitung oder Verarbeitung eines Naturdings sagen, sondern bed., auch wenn auf ein solches bezogen, die darauf gerichtete angelegentliche Intention des Geistes. Also kommen Wolle und Flachs als Arbeitsstoff in Betracht, den sie herbeizuholen bemüht ist, und עֲשֵׂה bed. die auf Beschaffung des Arbeitsbedarfs folgende Arbeit selbst. Hitz. übers. 13^b: sie arbeitet am Geschäft ihrer Hände. Allerdings kann עֲשֵׂה nach עֲשֵׂה den Thätigkeitsbereich bez. Ex. 31, 4. 1 K. 5, 30 u. ö., aber hätte עֲשֵׂה hier die abgeblaßte Bed. Geschäft *πρᾶγμα*, die es in gleicher Weise gewinnt, wie wir Angelegenheit von jedwedem Gegenstand des Anliegens sagen, so ergibt sich der wenig besagende Ged., daß sie sich thätig erweist in dem was sie zum Geschäft ihrer Hände gemacht hat. Um wie viel schöner dagegen ist der Ged.: sie ist thätig mit Lust ihrer Hände. עֲשֵׂה ist, wie Schult. richtig erkl., *inclinatio flexa et propensa in aliquid* und *pulchre manibus diligentissimis attribuitur libentia cum oblectatione et per oblectationem sese animans*. עֲשֵׂה ohne Objektsacc. bed. öfter: vollführen z. B. Ps. 22, 32, hier steht es ebenso in sich geschlossenen Sinns und also ohne hinzuzudenkenden Objektsacc. wie wenn es ‚handeln‘ 13, 16 und insbes. ‚gottesdienstlich handeln = opfern‘ Ex. 10, 25 bed.; es bed. hier und Ruth 2, 19. Hagg. 2, 4 ‚thätig s.‘ wie Jes. 19, 15 ‚wirksam s.‘, וְעֵשָׂה ist s. v. a. בְּמַלְאכָה וְעֵשָׂה oder וְעֵשָׂה מְלָאכָה (vgl. zu 10, 4). Und Lust und

1) Der Forschende heißt dort دَارِس als *libros terens*.

Liebe zur Arbeit **חַפֵּץ** kann den Händen mit demselben Rechte beigelegt werden wie Ps. 78, 72 Einsichtigkeit: die Stimmung die den Menschen beseelt, zumal sein inneres Verhalten zu der ihm obliegenden Arbeit, theilt sich seinen Händen mit, welche, je nachdem er Freude oder Ekel an der Arbeit hat, flink oder schwerfällig sein werden. Der Syr. übers.: „und es sind thätig nach Herzenslust ihre Hände“, aber **בַּחֶפֶץ** ist nicht s. v. a. **בְּהַפְּצָא**; auch **בַּחֶפֶץ** im Sinne von *con amore* (Böttch.) sagt man nicht. Der folg. Lobspruch rühmt die Weite ihres wirthschaftlichen Gesichtskreises v. 14 **ה**: *Sie ist Kaufmanns-Schiffen gleich, bringt von fernher ihr Brot herbei.* Sie ist (**LXX** ἐγένετο) gleich Kauffarteschiffen (**בְּאֵי־יָמֶיהָ** indeterminirt und also *kōōnījoth* zu lesen) d. h. sie hat die Art solcher Schiffe, welche weithin segeln und von fernher Waare holen, ausgerüstet, entsendet und gelenkt von betriebsamem Unternehmungsgeiste — ebenso geht der klug berechnende Blick der auf Versorgung und Förderung ihres Hauses bedachten wackeren Frau weit über den nächsten Kreis hinaus, sie erspäht auch ferne Gelegenheiten billiger Einkäufe und vortheilhaften Umsatzes, und bringt den Bedarf ihres Hauses an Nahrungsmitteln oder mittelbar was ihm diesen Bedarf abwirft von ferne herbei (**מִמֶּרְחֶק**, Cod. jaman. **מִמֶּרְחֶק**, vgl. zu Jes. 10, 6), indem sie jene erspähten Erwerbsquellen ausbeutet. Bei diesem Berufseifer ist sie keine Langschläferin, welche sich erst von der aufgegangenen Sonne wecken läßt v. 15 **ו**: *Sie steht auf wenns noch Nacht ist, und thut aus die Beköstigung für ihr Haus und das Festgesetzte für ihre Mägde.* Die *fut. consec.* drücken wenn auch nicht logischen Folgezus. doch enge innere Verkettung der einzelnen Züge dieses Charakterbildes aus. Frühe schon, ehe der Morgen andämmert, steht eine solche Hausfrau auf, weil sie die Sorge für ihr Haus über ihr eigenes Behagen setzt oder vielmehr weil diese Sorge die wolthuedenste Freude für sie ist. Da nun der Dichter ohne Zweifel sagen will, daß sie vor andern Hausgenossen, zumal den Kindern, auf ist, wenn auch nicht früher als die Mägde: so hat man bei **לַיְלָה** nicht zu denken, daß die Hausgenossen alle schon in der Morgennachtwache rings um sie herumstehn und jeder sein Theil für den kommenden Tag von ihr empfängt, sondern daß sie schon frühe, wenn die meisten noch schlafen, die für heute nöthigen Kostportionen herausgibt oder zurechtstellt (vgl. **לַיְלָה**, ‘man bestimmte’ Jes. 53, 9., wo auch ein vorerst nur dem Plane, der Vorbereitung nach geschehendes Geben gemeint ist). Ueber **זֶהְרָה** Zehrung v. **זָרָה** (zerreißen, näml. mit den Zähnen) und über **חֶק** Deputat s. 30, 8. Freilich könnte **חֶק** auch die zugemessene Arbeit (*pensum*) und also das Tagewerk (**דְּבַר יוֹם**) bed., aber der Parallelismus legt es näher, nach 30, 8 als mit Ges. Hitz. nach Ex. 5, 14 zu erkl. Dieser für das ganze Haus vorbildliche Fleiß, diese Pünktlichkeit in Besorgung der häuslichen Geschäfte läßt ihr die Erweiterung ihres Hauswesens, die sie projektirt, gelingen v. 16 **ו**: *Sie strebt nach einem Acker und wird dessen habhaft, von ihrer Hände Frucht pflanzt sie einen Weinberg.* Der Acker auf den sie sinnt, auf den sich ihr Wunsch und Streben richtet, ist wol nicht einer außer denen, die sie schon be-

sitzt, sondern ländlicher Grundbesitz, welcher der Familie bisher fehlt; denn der D. hat nach v. 23 eine Städterin im Auge, eine Frau deren Mann nicht Landwirth ist, sondern ein städtisches Geschäft hat. Das Perf. **וַתִּמְכֹּר** geht verumstehend dem durch **וַתִּקְחֶיהָ** ausgedrückten Hauptfactum voraus. Ueber **וַתִּמְכֹּר** s. S. 347 Z. 7. „**לָקַח** ist allgem. Ausdruck vom Kaufen wie **לָקַח** 24^b vom Verkaufen. Ebenso aram. und arab. **اخذ**, weshalb **عطا**, türk. *alisch werisch* (v. *elmek*: nehmen und *wirmek* geben, näml. *şâtün* verkaufsweise, lat. *venum*), nachbibl. **וַתִּמְכֹּר** oder **וַתִּקְחֶיהָ** **וַתִּמְכֹּר** Geben und Nehmen = Handel und Wandel bez.“ (Fl.). In 16^b ist das *Chethib* mit Ew. Brth. **וַתִּמְכֹּר** zu lesen und mit Hitz. als paralleles Obj. von **וַתִּקְחֶיהָ** abhängig zu machen: „von ihrer Hände Frucht (erlangt sie) eine Rebenpflanzung.“ Aber eine Rebenpflanzung würde doch wol **כֵּרֶם** **וַתִּמְכֹּר** (Mi. 1, 6) heißen, und gefälliger ist das *Keri* **וַתִּמְכֹּר**. Das Perf. als grundlegende Verbalform ist hier Ausdruck des abstracten Präs.: sie pflanzt einen Weinberg, indem sie sich vom Ertrage ihres Fleißes Weinstöcke anschafft (Jes. 7, 23 vgl. 5, 2). Der D. hat dieses um vieles vergrößerte Hauswesen im Auge, indem er fortfährt v. 17 **וַתִּגְדֹּל**: *Sie gürtet mit Thatkraft ihre Lenden und reget rüstig ihre Arme*. Thatkraft ist wie der Gurt, den sie vom Rücken aus um ihren Leib legt (Ps. 93, 1). Man schreibe **וַתִּגְדֹּל** **וַתִּגְדֹּל**; beide Wörter haben *Munach* und das **ו** von **וַתִּגְדֹּל** ist aspirirt. So mit Thatkraft angethan festigt oder stählt sie aus dieser Kraftfülle heraus ihre Arme (vgl. Ps. 89, 22). Der Ertrag des Ackers und Weingartens reicht weit über das Bedürfnis des Hauses hinaus, so kommt er denn zum großen Theil auf den Markt (Neh. 13, 15) und der Gewinn, den er dort abwirft, steigert den Fleiß und die Betriebsamkeit der Uermüdlichen v. 18 **וַתִּבְּרַח**: *Sie bekommt zu schmecken daß gut ihr Erwerb, nun geht ihr des Nachts ihr Licht nicht aus*. Das Perf. und Fut. verhalten sich wie Voraussetzung und Folge, so daß man 18^a auch als hypothetischen Vordersatz wiedergeben kann. Sie bekommt wie einträglich ihr Gewerbefleiß sei durch die Erfahrungen beim Umsatz ihrer Produkte zu schmecken: man findet das Getreide, die Trauben, den Wein ihres Grund und Bodens gut und bezahlt sie gut und so stellt sich ihr **וַתִּבְּרַח** Erwerb (s. zu 3, 14) als guter, diese erschlossene neue Nahrungsquelle als ergiebige heraus. Dies spornt ihren Thätigkeitstrieb zu verdoppelter Anstrengung und in Zeiten, wo sie nicht durch die Aufsicht über Feld- und Weinbau vollauf beschäftigt ist, hat sie eine andere Beschäftigung, über welcher bis in die Nacht hinein ihr Licht nicht ausgeht. **וַתִּבְּרַח** ist wie Thren. 2, 19 unnöthiges *Keri* für das poetische **וַתִּבְּרַח** (Jes. 16, 3). Welche andere Beschäftigung das ist, der sie bis in die Nacht hinein obliegt, sagt v. 19 **וַתִּבְּרַח**: *Ihre Hände legt sie an den Spinnrocken, und ihre Finger handhaben die Spindel*. Sie greift mit Energie die Arbeit des Spinnens an und verrichtet sie mit Geschicklichkeit. Die RA **וַתִּבְּרַח** **וַתִּבְּרַח** (Iob 28, 9) bed. einen Arbeitsgegenstand in Angriff nehmen und **וַתִּבְּרַח** mit Objektsacc. (vgl. Am. 1, 5) die Handhabung des dazu nöthigen Werkzeugs. **וַתִּבְּרַח** heißen die Hände gern da wo von kundiger erfolgreicher Arbeit die Rede ist; man sagt

demgemäß **יָגִיעַ יָרִים כַּפִּים**, nicht **יָגִיעַ יָרִים**, vgl. v. 13. 16. Ps. 78, 72. Was **פִּלָּךְ** bed., zeigt das arab. **فَلَکَة**, welches im Unterschiede von **مَغْزِل** d. i. *fuseau* (lat. *fusus*) erklärt wird durch *bout arrondi et conique au bas du fuseau*, also: der Wirtel (Wertel) d. i. der Ring oder Knopf unten an der Spindel, welcher ihr die nöthige Schwere gibt und ihre Bewegung regulirt, lat. *verticellus*, nachbibl. **פִּיקָה** (was Bartenora durch das ital. *fusajuolo* glossirt) oder **צִמְרִיָה** (**صَمَار**) z. B. *Kelim* IX, 6 **כִּישׁ** eine Spindel die den Wirtel versteckt hält (s. Aruch unter **כִּשׁ** III). Das Wort bed. dann aber auch *per synecdochen partis pro toto* die Spindel d. i. das walzenförmige Holz, auf welches sich beim Spinnen der Faden wickelt (vgl. 2 S. 3, 29., wo es von da aus den Stock bez., an welchem der Gebrechliche sich festhält); Homer gibt der Helena und den Göttinnen goldene Spindeln (**χρυσήλακατοι**). Hienach ist es nicht wahrsch. daß auch **כִּישוֹר** den Wirtel bezeichne, wie Kimchi das Wort erkl.: „**כִּישוֹר** ist das was man *verteil* nennt, näml. das was man oben an der Spindel (**פִּלָּךְ**) anbringt, um das Spinnen (**מְשִׁיָה**) zu reguliren (**לְכִישוֹר**)“, wonach Venet. **כִּישוֹר** durch **σφόνδυλος** Wirtel und **פִּלָּךְ** durch **ἀτρακτος** Spindel wiedergibt. Die alten Uebers. haben nicht erkannt, daß **כִּישוֹר** ein zum Spinn-Apparat gehöriges Ding bez.; LXX A. S. Th. Syr. Hier. sehen darin einen ethischen Begriff (v. **כִּישוֹר** tauglich, tüchtig s.), Luther aber, dadurch unbeirrt, übers. unübertrefflich: *Sie streckt jre Hand nach dem Rocken, Vnd jre Finger fassen die Spintel*. Er hat darin keinen Vorgänger als nur den Targumisten, dessen **כִּנְשָׁרָא** (s. Levy) gleichfalls den Spinrocken zu bedeuten scheint. Das syrische und talmudische **כִּישׁ**, welches bei Gesenius-Dietrich verglichen wird, ist ein anderes Wort und bed. nicht den Rocken, sondern die Spindel. Auch Immanuel, welcher **פִּלָּךְ** für den **מַעֲזֵל** d. i. die Spindel erkl., versteht (wie viell. auch Parchon) unter **כִּישוֹר** den Rocken. Und warum soll der Rocken (Wocken) d. i. der Stock, an welchen der Flachs-, Hanf-, Wollenflausch für den Zweck des Abspinnens angelegt wird, lat. *colus*, nicht **כִּישוֹר** v. **כִּישׁ** gerade s. als gerade in die Höhe gehender Stock oder viell. richtiger als **מְכַשִּׁיר** d. i. als der den Flachs zum Spinnen Befähigende oder Herrichtende benannt sein? Auch in **צִינֹן** Jer. 29, 26 vereinigen sich die Bed. des engen und des einengenden Verließes, und **שְׁלֹה** = **שִׁילֹן** bed. den Ort welcher Ruhe gewährt.¹ Das Spinnrad ist eine deutsche Erfindung des 16. Jahrh., aber der auf dem Boden aufstehende oder auch im Arme gehaltene Rocken, die Spindel (Spille) und der Wirtel unten daran sind uralte.² Bei der Spindel steht passend **חֶמֶךְ**,

1) Anders, aber unwahrsch., Schultens: *colus a כִּשָׁר = کتر کتر necti in orbem, circumnecti in globum*. In **פִּלָּךְ** wov. **פִּלָּךְ** findet er mit Recht die Grundbed. der *circumvolutio sive gyratio*.

2) Ein Bild der altertümlichen Art und Weise des Spinnens gewähren die, wie man jetzt annimmt, der 12ten Dynastie (nach Lepsius 2380—2167 v. Chr.) angehörigen Bilder in den Grabkammern von *Beni Hassan* (270 Kilometer oberhalb

denn sie wird zwischen den Fingern geschneilt, wie Catull von der Parze sagt: *Libratum tereti versabat pollice fusum*.¹ Das Treibende in diesem Triebe der Hausfrau zur Arbeit ist nicht Selbstsucht, nicht engherzige Beschränkung ihrer Sorge auf den Kreis der Ihrigen, sondern Liebe, die noch weit über diesen Kreis hinausreicht v. 20 ב: *Ihre Hand hält sie dem Unglücklichen hin, und ihre Hände streckt sie dem Dürftigen entgegen*. Mit פָּרִיָּה 19^b verband sich die Vorstellung der Kunstfertigkeit, mit פָּסָה hier die der Darbietung zum Einschlag (s. zu Jes. 2, 6); mitfühlend und hilfbereit erbietet sie sich dem durch Leidensgeschick Niedergebeugten wie zum Bunde, etwa sagend: Fasse Vertrauen zu mir, ich werde thun was ich nur immer kann, da hast du meine Hand! Irrig denkt Hitz. an die offene Hand mit einer darin liegenden Gabe; diese müßte genannt sein, denn כָּה an sich ist nichts als die halboffene Hand. Auch 20^b ist nicht an Almosen zu denken. Hier richtig Hitz.: sie streckt ihm beide Hände entgegen damit er sie ergreife, alle zwei oder welche er kann. Sie wirft ihm nicht bloß aus der Ferne eine Gabe zu, sondern vor allem gibt sie ihm ihre warme Theilnahme zu empfinden (vgl. Ez. 16, 49). Hier sowol als 19^a ist שְׂלַחָה als *Pi.* und zwar שְׁלַחָה (mit *Dagesch*) punktirt. Die Punktation setzt voraus, daß der Verf. beidemal sich nicht unabsichtlich der Intensivform bediene. Dieser eine v. 20 ist in dem Charakterbilde integrierend. Und der Verf. hat wolgethan, so starke Ausdrücke zu wählen, denn ohne dieses Mitgefühl mit Elend und Armut würde die so Verlässige und Gute und Eifrige doch nur ihrem Manne, aber nicht Gotte gefallen. Fast möchte man wünschen, daß diesem Einen Zuge im Bilde weitere Folge gegeben werde. Aber der D. fährt fort, ihr erfolgreiches Schaffen im nächsten Berufskreise zu schildern v. 21 ב: *Sie fürchtet für ihr Haus den Schnee nicht, denn ihr ganzes Haus ist in Scharlachzeug gekleidet*. Schneefall in Regenwinterzeit ist in Palästina, Hauran und den Nachbarländern nicht selten, zuweilen verbunden mit Kälte bis zum Erfrieren.² Sie sieht der rauen Jahreszeit, gesetzt auch daß sie strenge Kälte bringen sollte, ohne Furcht für ihr Haus entge-

Bulak am rechten Nilufer). M. J. Henry in seinem Werke *L'Égypte Pharaonique* (Paris 1846) Bd. 2 p. 431 s. erwähnt daß da Bilder seien, welche „*toutes les opérations de la fabrication des tissus depuis le filage jusqu'au tissage*“ darstellen. Dann heißt es noch: *Les fuseaux dont se servent les fileuses sont exactement semblables aux nôtres, et on voit même ces fileuses imprimer le mouvement de rotation à ces fuseaux, en en froissant le bout inférieur entre leur main et leur cuisse*.

1) Catull schildert in der „Hochzeit des Peleus und der Thetis“ die Arbeit der Parzen: „Am nie endenden Werk sind rastlos thätig die Hände, Während die Linke den Rocken erfast, umwickelt mit weichem Vließ, zieht leicht und formt mit erhobenen Fingern den Faden Emsig die Rechte; dann dreht sie geschwind mit niedergestrecktem Daumen die Spindel und schwingt sie dahin in wirbelnden Kreisen.“ In dem folgenden Gottesspruche der Parzen lautet der Refrain: *Currite ducentes subtegmina, currite, fusi* Rollt und zieht das gesponnene Garn, rollt, kreisende Spindeln! (Nach Hertzbergs Uebers.).

2) s. über ein Beispiel von Schneefall in Jerusalem die Zeitschr. *Saat auf Hoffnung* Jahrg. 3 Heft 3 S. 11 und in Hauran den *Comm.* zu Iob S. 464.

gen, denn ihr ganzes Haus d. i. die Gesamtheit ihrer Familienglieder ist לְבַשׁ שָׁנִים . Die Verbindung ist accusativisch (Venet. *ἐνδεδυμένους ἐρυθρά*) wie 2 S. 15, 32. Ez. 9, 2. 3. שָׁנִי v. שֵׁנָה = سنا glänzen bed. Hell- oder Hochroth und ist mit oder ohne הוֹלֵנָה Name der Kermeswurmfarbe, des Carmesins oder Scharlachs, wol zu untersch. von אַרְגָּמָן der rothen und כִּנְזָה der blauen Purpurmuschelfarbe. שָׁנִי sind mit solchem שָׁנִי (glänzenden Roth) gefärbte Zeuge oder Stoffe (s. zu Jes. 1, 18). Die Erklärung des Wortes durch *dibapha* ist schon deshalb unzulässig, weil die doppelte Färbung überall wo sie erwähnt wird sich auf den Purpur, bes. den von Tyrus (*dibapha Tyria*), bezieht, nicht auf den Scharlach.¹ Aber wozu nennt der D. scharlachene Kleider? Des Gegensatzes halber zum weißen Schnee — sagt Hitz. — kleidet er die Familie in Carmesin. Aber dieser Gegensatz wäre ein sinnloses Witzspiel. Eher ließe sich annehmen, daß man den rothen Stoffen ebenso eine die Wärme zusammenhaltende Kraft zugeschrieben habe, wie den weißen eine die Hitze abhaltende, aber dafür fehlen die Belege. Deshalb billigen Rosenm. Vaihinger Böttch. die Uebers. *duplicibus* (Hier. Lth.), indem sie wie LXX שָׁנִים lesen.² Mit Recht aber bleiben Syr. Trg. beim Scharlach הוֹרִירָה . Die Scharlachzeuge sind wollene, welche als solche warm halten und als hochfarbige zugleich stattlich aussehen (2 S. 1, 24). Von der schützenden und zugleich schmückenden Kleidung der Hausgenossen kommt der D. auf deren Schlafstätte und auf den Anzug der Hausfrau selber zu sprechen v. 22 מ: *Pfähle verfertigt sie sich, Byssus und Purpur ist ihr Gewand*. Ueber מַרְבָּדִים (mit ב *raphatum*) s. zu 7, 16 S. 126. Es heißen so Pfähle oder Matratzen (Aq. Theod. *περιστρώματα*, Hier. *stragulatam vestem*, Lth. *Decke*), um das Lager weich zu machen und zu verschönern (Kimechi: $\text{לְיִפּוֹת עַל הַמִּטָּה}$, wonach Venet. *κόσµια*); Symm. bezeichnet sie als *ἀμφιτάπους* d. i. *τάπητες* (*tapetae, tapetia* Teppiche), welche haaricht (zottig) auf beiden Seiten.³ Nur LXX macht daraus, indem sie שָׁנִים herüberzieht, *δισσὰς χλαίνας* gefütterte Oberröcke. Mit לֵבָה-לָּהּ will nicht gesagt sein, daß sie solche Pfähle für ihr eignes Lager, sondern daß sie sich (d. i. zum Bedarf ihres Hauses) solche selber verfertigt. Aber auch sie selber kleidet sich kostbar. שָׁשׁ (ein ägyptisches, aber als hebräisches v. שֹׁשׁ verw. רֶשֶׁשׁ weiß s. sich ableitendes Wort) ist der alte Name des Byssus, wonach die Aramäer es mit בִּיץ , die Griechen mit *βύσσος* übers., s. Genesis S. 470. 557., wozu zu bemerken, daß der Byssus überwiegender Wahrscheinlichkeit nach nicht ein feines Baumwollenzug, son-

1) s. Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des klassischen Alterthums (1869) S. 21 f.

2) LXX liest $\text{שָׁנִים מַרְבָּדִים}$ *δισσὰς χλαίνας* zus. und bringt in v. 21 (ihr Mann bleibt unbesorgt um die Hausgenossen wenns etwa schneiet *χιονίζῃ*, wie für *χρονίζῃ* zu lesen ist) und 22 den Mann hinein, welcher dem Uebersetzer allzusehr zurückzutreten schien.

3) s. Lumbroso, *Recherches sur l'Économie politique de l'Égypte sous les Tagides* (Turin 1870) p. 111: *des tapis de laine de première qualité, pourpres, laineux des deux côtés* (*ἀμφιτάπου*).

dern Linnenzeug war.¹ Lth. übers. שׁ hier und anderwärts mit *weisse Seide*, aber die Seide (*σηρικόν* d. i. aus dem Lande der *Σῆρες* Apok. 18, 12) wird frühestens von Ezechiel unter dem Namen שִׁרְיָא erwähnt und die Alten nennen als das Land, wo Seidenstoffe (*bombycina*) gewebt wurden, übereinstimmig Assyrien. אֲרָמִיָּא (aram. אֲרָמִיָּא, von Benfey sehr unwahrscheinlich von dem seltenen sanskr. *rāgavant* rothfarbig abgeleitet, vielmehr v. אֲרָמִיָּא = אֲרָמִיָּא als Buntfärbestoff) ist der rothe Purpur; die preiswürdigsten Purpurzeuge lieferten Tyrus und Sidon.

Erst jetzt lenkt die Schilderung auf den im Eingang erwähnten Gemahl der Lobgepriesenen zurück v. 23 י: *Wolbekannt in den Thoren ist ihr Mann, indem er sitzt bei den Aeltesten des Landes*. Ein solches Weib ist laut 12, 4 אֲשֶׁר תִּשְׁתַּבֵּחַ, sie steigert das Ansehn und die Beliebtheit ihres Mannes. Er hat in den Thoren, wo die Angelegenheiten der Stadt berathen werden, einen wolbekannten wol klingenden Namen, indem er da mit den Aeltesten des Landes, die in den Rath der Stadt als des Vororts des Landes gewählt sind, zusammensitzt und eine gewichtige Stimme hat (LXX ἡγία ἀν καθίστη ἐν συνεδρίῳ μετὰ τῶν γερόντων κατοίκων τῆς γῆς). Die LA schwankt zwischen יָדִיד (LXX περιβλεπτός γίνεται, Venet. ἐγνωσται) und יָדִיד. Die alten Venediger Ausgg. haben an u. St. (wie Cod. jaman.) und Ps. 9, 17 יָדִיד, dagegen Ps. 76, 2. Koh. 6, 10 יָדִיד, und das ist das Rechte, denn die Masora zu u. St. und Ps. 76, 2 (in den *Biblia rabb.*) leidet an Entstellung. Die Schilderung, dem Zuge der Buchstaben folgend, faßt nun wieder die gewinnbringende Arbeitsamkeit der Hausfrau ins Auge v. 24 ס: *Leibwäsche fertigt und verkauft sie, und Gürtel läßt sie dem Phöniciër ab*. Ob סִדְרִין אֲנֹדֹנִים Zeug aus *sindhu*, dem Indusland, bed. (s. zu Jes. 3, 23), ist fraglich; das arab. سَدَل (سدل) herabhängen lassen, herunterlassen (zum Zweck der Bedeckung oder Verschleierung) bietet einen passenden Verbalstamm. Im Talmud heißt סִדְרִין das Schlaftuch, das Gardinentuch, das Stickmustertuch, bes. aber ein leichter Kittel als Sommertracht, der auf bloßem Leibe getragen wurde (vgl. Mr. 14, 51 f.). Kimchi erkl. das Wort durch Nachthemd; das *edictum Diocletiani* XVIII, 16 nennt אֲנֹדֹנִים כִּיטָאִימִי wie der *Papyrus Louvre* 53 Z. 8 ὀθόνια ἐγκαυμήτρια, und der Zusammenhang im Edict zeigt daß Leinenzeug (ἐκ λίνου) gemeint, obschon übrigens wie bei שִׁרְיָא so auch bei סִדְרִין bei Alten und Neuern ohne gehörige Unterscheidung bald von Leinen bald von Baumwolle die Rede ist. Kostbare Gürtel nennt Aethicus *Cosmogr.* 84 als jerusalemisches Fabricat: *baltea regalia . . ex Hierosolyma allata*; Jerusalem und Scythopolis waren in späterer Zeit die Hauptorte palästinischer Weberei. Aber auch in Galiläa, wo der Flachs trefflich gedieh, ging die Weberei im Schwange und die ὀθόνια, die nach Clemens Alex. *Paedag.* II, 10 p. 239 ἐκ γῆς Ἐβραίων ausgeführt wurden, sind, wenigstens dem Stoffe nach, gewiß gleichbed. mit אֲנֹדֹנִים. Ueber סִדְרִין syn. סִדְרִין opp. לְסִדְרִין syn. נָשָׂא = סִדְרִין s. zu 16^a. סִדְרִין hier mit Verwischung der ethnographischen Bed. in dem allgem. Sinne von

1) s. Blümner a. a. O. S. 9 f.

סֹחֵר Händler, Kaufmann zu fassen ist kein Grund vorhanden, da der Purpur 22^b phönicisches Fabrikat ist und also als Tauschwaare in den Besitz der betriebsamen Hausfrau übergegangen sein kann. Die Schilderung wird nun innerlicher v. 25 ע: *Macht und Hoheit ist ihr Gewand, so lacht sie denn des künftigen Tages*. Sie ist angethan mit עז Macht d. i. Obmacht über den Wechsel der zeitlichen Verhältnisse, welcher ein auf weniger soliden Grundlagen ruhendes Hauswesen leicht erschüttert und zu Falle bringt; angethan mit קָדָר Glanz d. i. Erhabenheit über das Niedrige, Kleinliche und Gemeine, worin diejenigen hängen bleiben, die sich kein hohes Ziel stecken und mit Aufbietung aller Kräfte emporringen; mit andern Worten: ihr Gewand ist berechtigter Stolz, wahre Vornehmheit, wobei sie getrost in die Zukunft blickt und über alles Bangen und Sorgen hinausgerückt ist. Die Begriffsverbindung עז וְהָרָר (*defective* geschrieben, wogegen laut Masora Ps. 84, 6 und nur dort *plene*, und mit *Munach*) statt der häufigen הָרָר וְהָרָר kommt nur hier vor. Der Ausdruck 25^b ist wie Iob 39, 7., weshalb Hitz. zu 25^a mit Recht Iob 29, 14 vergleicht. יוֹם אֲחֵרִיךָ, verschieden von אֲחֵרִית und unmöglich vom Todestag (Raschi) gemeint, heißt wie Jes. 30, 8 die Zukunft, hier das was etwa später eintreten könnte. Einer der schönsten Züge im Bilde ist v. 26 פ: *Ihren Mund thut sie auf mit Weisheit, und liebreiche Lehre ist auf ihrer Zunge*. Das ב von בְּחָכְמָה ist wie auch Ps. 49, 5. 78, 2 das des Mittels: wenn sie redet, so ist es Weisheit, aus ihrem Herzen nach außen dringend, mittelst welcher sie das Schweigen ihres Mundes bricht. Mit עַל in dem Ausdruck 26^b wechselt anderwärts תַּחַת: unter der Zunge Ps. 10, 7 hat man das was man auszusprechen bereit ist, und auf der Zunge Ps. 15, 3 was man auszusprechen in Begriff ist und auszusprechen pflegt. הוֹרֵת-חֶסֶד ist eine genitivische Verbindung nach der Art von תּוֹרַת אֱמֶת Mal. 2, 6.; der Gen. ist nicht wie in תּוֹרַת הַעֲלָה Lev. 6, 2 Gen. des Objekts (so z. B. Fl. *institutio ad humanitatem*), sondern Gen. der Eigenschaft, nicht aber so daß חֶסֶד den Liebreiz bed. (Symm. νόμος ἐπίχαρις, Theod. νόμος χάριτος), denn für diese Bed. gibt es überhaupt außer Jes. 40, 6 keinen Beleg, und da חֶסֶד im A. T. ebendasselbe ist was im N. T. die Liebe welche des Gesetzes Erfüllung Hos. 6, 6 vgl. 1 K. 20, 31.¹, so ist vorauszusetzen daß der D., indem er תּוֹרַת חֶסֶד und nicht תּוֹרַת חֵן schreibt, mit חֶסֶד diejenige Eigenschaft bezeichnen will, ohne welche ihre Gattenliebe, ihr Fleiß, ihr Hochsinn gar keine Tugenden sein würden, näml. die selbstlose, mitgefühlvolle, hingebende Liebe. Unterweisung, welche das Gepräge solcher Leutseligkeit an sich trägt und freilich auch holdselig d. i. Liebe weckend weil von Liebe ausgehend ist (wonach Lth. indem er *holdselige Lere* übers. verstanden sein will) — solche Unterweisung führt sie als Hausmutter (1, 8) im Munde. Hienach übers. LXX (s. über die Verwirrung ihres vorliegenden Textes Lagarde) θεσμοὶ ἐλεημοσύνης und Hier. *lex clementiae*; חֶסֶד verhält sich zu אֲהָבָה wie Huld zu

1) Immanuel bem. daß תּוֹרַת חֶסֶד vielleicht auf die Thora gehe, auf das Gesetz שְׂכִילָה חֶסֶד d. h. welches ganz Liebe ist, in Liebe aufgeht.

Liebe, es bez. die in Huld und Holdseligkeit sich erweisende, bes. die herablassende, von Mitempfindung des Leids und Mangels des Andern ausgehende Liebe. Solche liebevolle Belehrung ertheilt sie bald diesem bald jenem ihrer Hausgenossen, indem nichts was in ihrem Hause vorgeht ihrer Beobachtung entgeht v. 27 ז: *Sie beobachtet die Hergänge ihres Hauses, und Brot der Faulheit ißt sie nicht.* Obgleich innerer Zus. zwischen 27^a und v. 26 besteht, so ist 27^a doch schwerlich als Appos. zum Suff. in לְשׁוֹנָה gedacht (Hitz.). Participien mit oder ohne Determination kommen in Beschreibungen häufig als Prädicate des in Rede stehenden Subjekts vor, gleichen Werths mit abstract präsensischen Aussagesätzen z. B. Jes. 40, 22 f. Ps. 104, 13 f. צוֹפֵיָהּ ist mit dem Acc. des Gegenstands der gefissentlichen Wahrnehmung verbunden wie 15, 3 und vergleicht sich der Form nach mit הֹמֶיָהּ 7, 11. הֹלֶכָה bed. anderwärts den Reisezug Iob 6, 19 und im *plur. magnificus* den Aufzug (*pompa*) Hab. 3, 6 (s. dort), urspr. aber den Gang Nah. 2, 6 und hier im Plur. die Gänge = Hergänge und Vorgänge, aber nicht die einzelnen, sondern die *modi procedendi* im Allgem. (LXX διατρίβαί). Das *Chethib* hat הֹלֶכֶת, wahrsch. ein Schreibfehler, möglicherweise aber auch der im nachbibl. Hebräisch (n. d. F. צִדְקוֹת) so lautende Plur. von הֹלֶכָה Herkommen, nämll. gesetzliches, traditionelles Gesetz, aber auch wie das aram. הֹלֶכָא (*emph. הֹלֶכְתָּא*) Brauch, Sitte, Gewohnheit. Hitz. verwerthet dieses *Chethib*, talmudisch verstanden, für die Herabrückung des Schriftstücks in späte Sprachzeit, aber diese talmudische Bed. paßt hier gar nicht (Hitz. übers. mit sprachwidriger Fassung des הֹלֶכָה „indem sie sieht auf die Ordnung des Hauses“), und übrigens bed. auch das aram. הֹלֶכָא z. B. Trg. Spr. 16, 9 in erster Linie lediglich den Gang oder die Art und Weise des Gehens und ergibt also mit dem *Keri* הֹלֶכֶת wesentlich gleichen Sinn. Gut Lth.: *Sie schawet wie es in jrem Hause zugeht.* Ihr Auge ist überall hin gerichtet; sie ist bald hier bald dort, um überall mit eignen Augen zu sehen; sie läßt nicht, während sie selbst die Hand in den Schoß legt, die Tagesgeschäfte nach gegebenen Instructionen sich abwickeln, sondern wirkt nach allen Seiten hin beaufsichtigend mit, ißt also nicht Brot der Trägheit (עֲצִלָּה = עֲצִלוּת 19, 15), sondern wolverdientes, denn εἰ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μὴδὲ ἐσθιέτω 2 Thess. 3, 10.

Nun beginnt das Finale dieses lieblichen Frauenlobes v. 28 ק: *Es treten ihre Söhne auf und preisen sie glücklich, ihr Mann (tritt auf) und rühmt sie.* Das Pi. אָשַׁר in solchem Zus. ist Denom. von אָשַׁר (אֲשַׁרִּי). Ihre Kinder treten auf (קִיּוּם wie z. B. Jer. 26, 17., hier aber wol mit der Nebenvorstellung huldigender Ehrfurcht) und preisen sie glücklich, daß sie an ihrem Theil das Haus und sich selbst zu solchem Wohlstand, solchem Ansehn emporgebracht und zu einer Stätte, wo die Liebe (חֶסֶד) herrscht, gemacht hat, und בָּעֵלָהּ ihr Mann tritt auf und singt ihr Lob, indem er nämlich ausruft v. 29 ר: „Viel sind der Töchter, die sich wacker hielten, aber du hast sie allesamt übertroffen!“ Wir haben nun schon öfter, zuletzt zu 29, 6., bemerkt, daß רַב nicht zwar in seinem Singular, aber in seinem Plural רַבִּים und רַבּוֹת als Attribut zahl-

wortartig vorausgehen kann, aber keinesfalls liegt diese syntaktische Lizenz 28, 12 vor und auch hier ist man so wenig als 8, 26 sie anzunehmen genöthigt, obwol sich auch nichts Begründetes dagegen einwenden läßt. עָשָׂה חֵלֶל bed. hier nicht Reichtum erwerben (LXX¹ Syr. Trg. Hier. Lth. Gesen. Böttch. u. A.), was hier wo das Encomium gipfelt mammonknechtisch klänge — auch bed. es dies unzweideutig nur mit beigefügtem ל der Person: *sibi opes acquirere* Dt. 6, 17. Ez. 28, 4 — sondern: Tapferkeit, Energie und zwar, wie es schon die Rückbeziehung auf עָשָׂה חֵלֶל fordert, sittliche Thatkraft, berufsmäßige Tüchtigkeit bethätigen *ποιεῖν ἀρετήν*, womit es Venet. übers. בָּנִית ist wie in den Grundstellen Gen. 30, 13. Hohesl. 6, 9 ein zarterer feinerer Frauenname als נָשִׁים: Viele Töchter (weibliche Wesen) gab es von jeher, welche Tüchtigkeit entfalteten, aber du, mein Gemahl, hast dich erhoben über sie alle d. i. bist unübertrefflich und unvergleichlich. Statt עָלִית ist nach Chajug, AE (*Zachoth* 7^a), Jekuthiel zu Gen. 16, 11 עָלִיתָ zu schreiben; die spanischen Nakdanim unterschieden so die Formen מָצָאתָ du hast gefunden und מָצְאתָ sie hat gefunden (Jes. S. 135 Anm. 2). עָלִיתָ feierliche Form für עָלִיתָ wie Gen. 42, 36. Was nun folgt ist nicht fortgesetzte Rede des Mannes (Ew. Elst. Loewenst.), sondern *epiphonema auctoris* (Schult.); der D. bestätigt den Lobspruch des Gatten durch Zurückführung des Lobes auf den allgemeinen Grund seiner Berechtigung v. 30 ו: *Lüge ist die Anmut und Eitelkeit die Schöne — ein Weib das Jahve fürchtet, die soll man rühmen.* Die Anmut ist Lüge, weil wer den Werth eines Weibes lediglich nach dem Liebreiz ihrer Aeüßerlichkeit bemißt durch sie belogen wird, und die Schönheit ist Eitelkeit *vanitas*, weil sie nichts Bleibendes, nichts Reelles ist, sondern dem Gesetze alles Materiellen, der Vergänglichkeit, unterworfen ist. Der wahre Werth eines Weibes bemißt sich lediglich nach dem was die Zeit überdauert, nach dem sittlichen Hintergrunde ihrer äußeren Erscheinung, nach der Gottseligkeit, welche ihre Erscheinung, auch wenn die körperliche Schönheit verblüht ist, zu einer holdseligen macht.¹ יִרְאָה (mit folg. *Makkef*²) ist hier die Verbindungsform von יִרְאָה (Fem. zu יִרְאֶה). Das *Hithpa.* יִרְאָה־הִתְפַּלֵּל ist hier selbstverständlich (27, 2) nicht reflexiv, sondern Stellvertreter des Passivs (vgl. 12, 8 und das häufige מְחַלֵּל *laudatus* = *laudandus*), wie es außer hier nicht vorkommt. An sich könnte das Fut. auch bed.: sie wird gelobt werden — ist Lobes würdig, aber jussivische Fassung (Lth. *sol man loben*) empfiehlt sich durch v. 31 ה: *Gebet ihr von der Frucht ihrer Hände, und rühmen mögen sie in den Thoren ihre Werke!* Die Frucht ihrer Hände ist das Gute, das sie durch ihre Handlungen zur Reife d. i. zu Stande ge-

1) s. die Verwendung des v. 30 bei einem jerusalemischen Volksfeste *Taanith* 26^b. Jüngling — sagten die Mädchen — erhebe doch deine Augen und siehe zu was du dir wählst! Richte deine Augen nicht auf Schönheit (נוֹרִי), richte deine Augen auf die Familie (משפחה) — Lüge ist die Anmut u. s. w.

2) Die Schreibung יִרְאָה־הִתְפַּלֵּל ist die Ben-Aschers, יִרְאָה־הִתְפַּלֵּל die Ben-Naftali's; Norzi fordert aus Misverständnis יִרְאָה־הִתְפַּלֵּל (mit *Gaja*) als angebliche Schreibweise Ben-Aschers.

bracht hat, der Segen, den sie geschafft hat, Andern, aber verheißungsgemäß (Jes. 3, 10) auch sich selber zum Genuß. Die Aufforderung 31^a geht dahin, sie dieses Segens auch selber froh werden zu lassen. **הַמִּי-לֵה** (mit *Gaja* nach Metheg-Setzung §. 37) ist nicht s. v. a. gebt ihr Ehre von wegen . . . denn statt des misverständlichen **מִן** würde dann eine andere Präp. des Grundes, etwa **עַל**, gebraucht sein, und **הַמִּי** so für sich allein kann nicht s. v. a. **הַמִּי** (lobsinget) sein, wie Ziegler nach Richt. 11, 40 lesen will. Es müßte **כְּבִיד** dabei stehen oder statt des **מִפְּרִי** ein Accusativ-Obj. wie Ps. 68, 35. Dt. 32, 3., welches die Nöthigung mit sich führt, das Geben als Rückgabe im Echo des Lobpreises zu denken. Das Richtige hat Imman., welcher **הַמִּי-לֵה** durch **חֲסֵד לֵה חֲסֵד** oder **וְכַבֵּד אֶתְּ חֲסֵד וְכַבֵּד** erkl., vgl. **מִן-לָהֶם** (vergilt ihnen) Ps. 28, 4. Das **מִן** ist wie sich nach **הַמִּי** nicht anders erwarten läßt partitiv: gebt ihr etwas der Frucht ihrer Hände d. i. vergeltet es ihr, erwidert es dankbar, wobei nicht ausschließlich an Vergeltung in Gestalt rühmlicher Anerkennung, aber doch vorzugsweise hieran gedacht ist. Ihr bestes Lob sind ihre Werke selber. In den Thoren d. i. da wo die Vertreter des Volks zusammenkommen und das Volk sich sammelt werden ihre Werke sie loben, und daß dies recht reichlich geschehe, wünscht der Dichter, voll der Gewißheit, daß sie deß werth ist und daß diejenigen sich selbst ehren, welche die ihr Lob in sich selbst tragenden Werke eines solchen Weibes zu loben sich beeifern.

ANHÄNGE.

I.

Die der alexandrinischen Uebersetzung eigentümlichen Sprüche.

In LXX finden sich nicht wenige Sprüche, welche dem hebräischen Texte fremd oder, wie wir es ausdrücken dürfen, der ägyptischen Textrecension im Unterschiede von der palästinischen eigentümlich sind. Die Zahl ist nicht so groß als sie bei oberflächlicher Beobachtung zu sein scheint. Denn manche der scheinbar selbständigen Sprüche sind nur Uebersetzungs-Dupletten. An vielen Stellen folgt auf die griechische Uebersetzung des hebräischen Spruchs noch ein anderer Uebersetzungsversuch 1, 14. 27. 2, 2. 3, 15. 4, 10. 6, 25^b. 10, 5. 11, 16. 14, 22. 15, 6. 16, 26. 23, 31. 29, 7^b. 25. 31, 29^a; diese zweierlei Uebersetzungen stehen zum Theil an verschiedenen Orten wie 17, 20^b Duplette zu 17, 16^d; 19, 15 Duplette zu 18, 8; 22, 9^{cd} = 19, 6^b. 1, 19^b; 29, 17 Duplette zu 28, 17^{cd}, oder doch der vorliegenden Versbezifferung nach nicht im Bereiche des Einen Verses dem sie gelten: 22, 8—9 eine doppelte Uebers. von 8^b 9^a hebr.; 24, 23. 30, 1 doppelte Uebers. von 30, 1 des hebr. Textes; 31, 26. 27^b doppelte Uebers. von 31, 26 hebr.¹ Hier überall läuft neben dem übersetzten Spruch unseres hebräischen Textes kein selbständiger her. Auch hat man sich zu hüten, nicht etwa da selbständige Sprüche zu sehen, wo der Uebersetzer einen der uns vorliegenden hebräischen Sprüche beliebig modelt z. B. 10, 10. 13, 23. 19, 7., wie er hie und da seine alexandrinische Exegese einfließen läßt 2, 16 f. 5, 5. 9, 6 und erklärende Zusätze einfügt 2, 19. 3, 18. 5, 3. 9, 12., selten hierin glücklich, öfter wie 1, 18. 22. 28. 9, 12. 28, 10 durch diese Flicke seinen Misverstand bekundend. Auch finden sich in der Uebers. hie und da von anderwärts herübergeschriebene Stellen: 1, 7^{ab} = Ps. 111, 10 LXX; 3, 22^{cd} = 3, 8; 3, 28^c = 27, 1^b; 13, 5^c aus Ps. 112, 5 vgl. 37, 21; 16, 1 (ὁσὸν μέγας κτλ.) = Sir. 3, 18; 26, 11^{cd} = Sir. 4, 21. Eine freie Reminiscenz wie 16, 17 kann eine gewisse Selbständigkeit ansprechen, nicht aber jene Lehnstellen.

1) Man sollte meinen, daß hier Uebersetzungen der andern Griechen, welche in Origenes Hexapla der LXX an die Seite gestellt waren, in LXX herübergenommen seien. Aber dies bestätigt sich nicht: diese Dupletten waren Bestandtheile der LXX, welche schon Origenes und der syr. Uebersetzer vorfanden.

Alles dies nur scheinbar Selbständige in Abzug bringend stellen wir die in LXX enthaltenen selbständigen Sprüche zusammen und versuchen sie in das Hebräische zurückzuübersetzen. Theilweise ist dies schon von Ewald, Hitzig, Lagarde versucht worden; vielleicht sind wir hie und da glücklicher. Freilich läßt sich zweifeln, ob der Uebersetzer alle diese Sprüche hebräisch vorfand. Manche sehen wie ursprünglich griechisch aus. Aber die Uebertragung ins Hebräische ist keinesfalls unnütz. Sie ist von wesentlichem Belang für das Urtheil über die ursprüngliche Sprachform.

Es finden sich wenig Waizenkörner und dagegen viel Spreu in diesen der LXX eigentümlichen Sprüchen. Sie sind nicht im allerentferntesten geeignet, die vielen Sprüche unseres hebräischen Textes zu ersetzen, welche in LXX fehlen. Man muß auch hier vorsichtig im Beobachten sein. So steht z. B. 17, 19 ein Spruch von nur Einer Zeile; die zweite steckt in v. 16. Als wirkliche Defekte haben wir folgende Sprüche und Spruchtheile notirt: 1, 16. 7, 25^b. 8, 32^b. 33, 11, 3^b 4. 10^b; 18, 8. 23. 24. 19, 1. 2. 15. 21, 5. 22, 6. 23, 23. 25, 20^a. Alle diese Sprüche und Spruchtheile des hebräischen Textes lassen sich in LXX vermissen.

Es ist schwer, das Räthsel dieser alexandrinischen Uebersetzung zu lösen und die Textrecension, die der Uebersetzer vorfand, die Umgestaltungen und Zurechtstellungen die er sich eigenmächtig gestattete, die Verderbnisse, welche der Uebersetzungstext des ersten Uebersetzers und des späteren Uebearbeiters im Lauf der Zeit erlitten hat, sicher auseinander zu halten. Man scheint in Aegypten ebenso willkürlich als ungeschickt mit den heiligen Schriften umgesprungen zu sein. Die Auseinanderreißung der Sprüche Agurs und Lemuels c. 30—31, 9 (s. S. 390 unt. — 391) hat ihr Seitenstück an der Auseinanderreißung des jeremianischen Proömiums der Weissagungen gegen die Völker Jer. c. 25.

Wir lassen nun die der LXX eigentümlichen selbständigen Sprüche folgen, ihrem griechischen Texte die hebräische Uebersetzung gegenüberstellend.

- I, 18 ἡ δὲ καταστροφή ἀνδρῶν παρὰ νόμον κακή.
- III, 15 εὐγνωστός ἐστι πᾶσι τοῖς ἐγγίζουσιν αὐτῇ.
 16 ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς ἐκπορεύεται δικαιοσύνη, νόμον δὲ καὶ ἔλεον ἐπὶ γλώσσης φορεῖ.
- IV, 27 ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός, διεστραμμέναι δὲ εἶσιν αἱ ἐξ ἀριστερῶν· αὐτὸς δὲ ὀρθὰς ποιήσει τὰς τροχιάς σου, τὰς δὲ πορείας σου ἐν εἰρήνῃ προάξει.
- VI, 8 ἡ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν καὶ μάθε ὡς ἐργάτις ἐστί, τὴν τε ἐργασίαν ὡς σεμνὴν ποιεῖται· ἥς τοὺς πόνους βασιλεῖς καὶ ἰδιῶται πρὸς ὑγιείαν προσφέρονται· ποθεινὴ δὲ ἐστί πᾶσι καὶ ἐπίδοξος, καίπερ οὐσα τῇ ῥώμῃ ἀσθενῆς, τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη.
- 11 ἐὰν δὲ ἄοκνος ᾖ, ἥξει ὥσπερ πηγὴ ὁ ἀμητός σου, ἡ δὲ ἐνδεία ὥσπερ κακὸς ὁρομεὺς ἀπαντομολήσει.
- VII, 1 νιέ, τίμα τὸν κύριον καὶ ἰσχύσεις, πλὴν δὲ αὐτοῦ μὴ φοβοῦ ἄλλον.
- VIII, 20 ἐὰν ἀναγγείλω ὑμῖν τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα, μνημονεύσω τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμῆσαι.
- IX, 10 (XIII, 15) τὸ γὰρ γινῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς.
 12 ὃς ἐρείδεται ἐπὶ ψεύδεσιν, οὗτος ποιμαίνει ἀνέμους, ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα· ἀπέλιπε γὰρ ὁδοὺς τοῦ ἑαυτοῦ ἀμπελῶνος, τοὺς δὲ ἄξονας τοῦ ἰδίου γεωργίου πεπλάνηται· διαπορεύεται δὲ δι' ἀνύδρου ἐρήμου καὶ γῆν διατεταγμένην ἐν διψώδεσι, συνάγει δὲ χερσὶν ἀκαρίαν.
- 18 ἀλλὰ ἀποπήδησον, μὴ χρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ, μηδὲ ἐπιστήσῃς τὸ σὸν ὄνομα πρὸς αὐτὴν· οὕτως γὰρ διαβήσῃ ὕδωρ ἄλλοτριον· ὑπὸ δὲ ὕδατος ἄλλοτρίου ἀπόσχου, καὶ ἀπὸ πηγῆς ἄλλοτρίας μὴ πίης, ἵνα πολὺν ζήσῃς χρόνον, προστεθῇ δὲ σοι ἔτη ζωῆς.
- XI, 16 θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια.
- XII, 11 ὁ ἐστὶν ἡδὺς ἐν οἴνων διατριβαῖς, ἐν τοῖς ἑαυτοῦ ὀχυρώμασι καταλείψει ἀτιμίαν.¹

1) Diese zwei Zeilen lassen sich kaum als Uebersetzungs-Duplette begreifen und sind deshalb hier aufgenommen.

וְדָרָה אֲנִשׁוּר־רִשְׁעִי רָע

כּוֹדֶעַה לְכָל־הַקָּרִבִּים לָהּ

מִפִּיָּהּ יֵצֵא אֶדְק תּוֹרָה וְחֶסֶד עַל־לְשׁוֹנָהּ:

דָּרְבִּי וְמִיּוֹ יוֹדֵעַ יְהוָה וְדָרְבִּי שׁוֹמֵאֵל בְּעֵקֶשׁוֹ: וְהוּא וְיִשְׁרָאֵל מִעֲבֻלוֹתָיו
וּמִצְעָדָיו בְּשָׁלוֹם וְדִינָם:

אוֹ לֵךְ אֶל־דְּבוּרָהּ וּלְמִדָּה פִּקְדָּהּ הִיא גְּמֻלָּה וְעֵשֶׂת מַלְאכָתָה כְּהַדָּרָה:
וּבְמַעֲשֵׂיוֹתַי מַלְכּוּם וְעַמִּים יִתְעַנְּגוּ לְרַפְאוּתָם נְחֻמָּהּ לְכָל הָיָא וְנִכְבְּדָה
וְתִתְפַּחֵל אַתְּ־פִי כִּתְהִי מִשֵּׁט וְעַד תִּכְבֵּד אֶת־הַתְּכַמֶּה:

וְאֵם חֲרוּץ אֶתָּה כְּמִיָּעוֹ נִבֵּז קִצְיוֹהָ וּמִיָּסֹר פֹּאִישׁ בְּלֹא־מִעוֹ וּבְרַח: ¹

בְּנִי בָבֶד אֶת־יְהוָה וְתִתְחַק וְאֶל־תִּירָא וּלְתִי:

כִּי אֲנִיד לָכֶם אֶת־אֲשֶׁר נִקְרָה יוֹם יוֹם אֲזַכֵּר מִדֶּ־לִסְפֵּר מִעוֹלָם:

לְדַעַת תּוֹרָה שְׂכָל טוֹב

הַנִּשְׁעָר בְּשֹׁקֵר וְרָעָה רֹחַ וְהוּא יִרְהֹף עֲצָרִים עֲפֹת כִּי עֲנֵב שְׂכִילִי כְּרִמִּי
וְתוֹלָה בְּנִתְיֹבוֹת שְׂדֵהוּ וְעוֹבֵר מִדְּבַר אֶת־מַיִם וְאֶרֶץ יְסוּדָה לְעֲמָאוֹ
וְאוֹסֶת בְּדִל שְׂדֵדָה:

אֵה סוֹר מִמֶּנֶּה וְאֶל־תֵּאָחֵר בְּמִקוּמָהּ וְאֶל־תִּשָּׂא עֵינֶיךָ אֵלֶיהָ כִּי כֹ
תַעֲבֹר מַיִם זָרִים: רַחֲמָנָא מִמִּים זָרִים וְאֶל־תִּשָּׂא מִמֶּקוֹר זָר לְמַעַן
תִּתְּנָה וְמַיִם רַבִּים וְיוֹסִיפוּ לָהּ שְׁנוֹת חַיִּים:

וְכִסָּא קָלוֹ וְאִשָּׁה שְׂנֵאָת וְיִשְׁרָאֵל

מִתְעַנְּג בְּמִשְׁתַּדְּגוֹ וְעֹזֵב קָלוֹ בְּמִצְוֹתָיו:

1) Wenn *ἀγαθὸς δρομέυς* übersetzt wird, so muß *κακὸς δρομέυς* der Mann ohne Schild sein, dem das Fortlaufen näher liegt als das Anlaufen.

- XII, 13 ὁ βλέπων λεῖα ἐλεηθήσεται, ὁ δὲ συναντῶν ἐν πύλαις ἐκ-
θλήψει ψυχάς.
- XIII, 9 ψυχαὶ δόλιαι πλανῶνται ἐν ἁμαρτίαις, δίκαιοι δὲ οἰκτεῖrouσι
καὶ ἐλεοῦσι.
- 13 νίψ̄ δολίψ̄ οὐδὲν ἔσται ἀγαθόν, οἰκέτη δὲ σοφῶν εὐδοοὶ
ἔσονται πράξεις καὶ κατενθυνθήσεται ἡ ὁδὸς αὐτοῦ.
- XV, 1 ὀργὴ ἀπόλλυσι καὶ φρονίμους.
- 18 μακροθύμος ἀνὴρ κατασβέσει κρίσεις, ὁ δὲ ἀσεβὴς ἐγείρει
μᾶλλον.
- XVI, 2 πάντα τὰ ἔργα τοῦ ταπεινοῦ φανερά παρὰ τῷ θεῷ, οἱ δὲ
ἀσεβεῖς ἐν ἡμέρᾳ κακῇ ὀλοῦνται.¹
- 5 ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια, δεκτὰ δὲ παρὰ θεῷ
μᾶλλον ἢ θύειν θυσίας. ὁ ζητῶν τὸν κύριον εὐρήσει γνωσιν
μετὰ δικαιοσύνης, οἱ δὲ ὀρθῶς ζητοῦντες αὐτὸν εὐρήσου-
σιν εἰρήνην.
- 17 μῆκος δὲ βίου ὁδοὶ δικαιοσύνης. ὁ δεχόμενος παιδείαν ἐν
ἀγαθοῖς ἔσται, ὁ δὲ φυλάσσων ἐλέγχους σοφισθήσεται . .
ἀγαπῶν δὲ ζωὴν αὐτοῦ φείσεται στόματος αὐτοῦ.
- XVII, 5 ὁ δὲ ἐπισπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται.
- 6 τοῦ πιστοῦ ὁλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων, τοῦ δὲ ἀπίστου
οὐδὲ ὀβολός.
- XVIII, 22 ὃς ἐκβάλλει γυναῖκα ἀγαθὴν ἐκβάλλει τὰ ἀγαθὰ, ὁ δὲ
κατέχων μοιχαλίδά ἄφρων καὶ ἀσεβής.
- XIX, 7 ἐννοια ἀγαθὴ τοῖς εἰδόσιν αὐτὴν ἐγγιεῖ, ἀνὴρ δὲ φρόνιμος
εὐρήσει αὐτήν. ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν.
- XXII, 14 εἶσιν ὁδοὶ κακαὶ ἐνώπιον ἀνδρός, καὶ οὐκ ἀγαπᾷ τοῦ ἀπο-
στρέφαι ὅπ' αὐτῶν, ἀποστρέφειν δὲ δεῖ ἀπὸ ὁδοῦ σκολιᾶς
καὶ κακῆς.
- XXIV, 23 λόγον φυλασσόμενος υἱὸς ἀπωλείας ἐκτὸς ἔσται, δεχό-
μενος δὲ ἐδέξατο αὐτόν. μηδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης βασιλεῖ
λεγέσθω, καὶ οὐδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης αὐτοῦ οὐ μὴ
ἐξέλθῃ. μάχαιρα γλῶσσα βασιλέως καὶ οὐ σαρκίνη· ὃς δ'
ἂν παραδοθῇ, συντριβήσεται. ἐὰν γὰρ ὀξυνθῇ ὁ θυμὸς

1) Eine Uebersetzungs-Duplette ist auch das nicht, sondern ein anderer Spruch
statt des in unserem hebr. Text stehenden.

טוב עין ירחם ונגש בפערים ידבא נפש:

נפש רמיה תשגה בחטא וצדיק חסו ומרחם:

ברמיה אידלו טוב ועבד חכם וצליחו מעשיו ויאשר נרפוי:

חמיה גם-תאבד כבונים

איש ארה אפוס ובבה ריב ורשע עורר העוררהו:

כל-מעשיו עניו גלויס לפני יהוה ויהרשעים ביום רעה יאבדו:

ראשית הרה בטוב עשות צדק ונקבר לאלהים מזבח נבח: ורש יהוה
ומצא דעת בצדקה ודרשיו בישור ומצאו שלום:

ארה נמים ברחו צדק לנח מוסר יהוה בטוב ושמע תוכחת יהפם
ואהב חנים ותטה פיהו:

ונחם עליו ירחם

למאמיו כל-אוצרות עולם וכל אשר איננו מאמיו את לא אגורה:

מגרש אשה טובה מגרש טיבתו ומחזיק בנאפת סבל הוא ורשע:

שכל טוב וקרב לידעיו ואיש חבוקה ומרבה רעה ורע
עד-תמו:

יש דרכים רעים לפני-איש ולא-יחפץ לפנות מהם את דעה לו לפנות
מחנה כהנה ורע:

כל-לשונו אל-תאמר שקר למילה ומלשונו אל-וצא כל-שקר: חרב
לשונו מילה ולא בשור וכל-אשר נסו בידה ושביר: אם-יחרה אפו ואכל
אדם עם-גידותהם ויגרם עצמותיהם ונקדה כשלהבת עד-כי יהיו מאכל
לבעי-השור:

1) So nach 1 S. 2, 36. Die spätere Sprache sagt dafür פרוטה = (aes) minutum.
Delitzsch, Sprüche.

αὐτοῦ σὺν νεύροις ἀνθρώπους ἀναλίσκει καὶ ὅσα ἄνθρώπων κατατρῶγει, καὶ συγκαίει ὥσπερ φλόξ, ὥστε ἄβρωτα εἶναι νεοσσοῖς ἀετῶν.

XXV, 10 ἀλλὰ ἔσται σοι ἰση θανάτω. χάρις καὶ φιλία ἐλευθεροῖ, ἃς τήρῃσον σεαυτῷ, ἵνα μὴ ἐπονείδιστος γένη, ἀλλὰ φύλαξον τὰς ὁδοὺς σου εὐσυναλλάκτως.

20 ὥσπερ σῆς ἐν ἱματίῳ καὶ σκόλῃξ ξύλῳ, οὕτως λύπη ἀνδρὸς βλέπτει καρδίαν.

XXVI, 5 ἔστιν αἰσχὺνη ἐπάγουσα ἁμαρτίαν, καὶ ἔστιν αἰσχὺνη δόξα καὶ χάρις.

XXVII, 20 βδέλυγμα κυρίῳ στηρίζων ὀφθαλμόν, καὶ οἱ ἀπαίδευτοι ἀκρατεῖς γλώσση.

21 καρδία ἀνόμον ἐκζητεῖ κακά, καρδία δὲ εὐθὺς ζητεῖ γυνῶσιν.

XXVIII, 17^e οὐ μὴ ὑπακούσει ἔθναι παρανόμῳ.

בִּי תִהְיֶה לָּךְ בְּמִוֶּנֶת: יַחַד וְרַעוּת יַעֲשׂוּ חֹרִים וְתִנָּצְרִם לָּךְ פֶּן־תִּפְלֹם אֶת־
שִׁמּוֹר יִדְרָכֶךָ בְּעֶרְבוֹת נָפֶשׁ:

פָּעַשׁ בַּפֶּגֶד וּבִרְקֹב לַעֵץ כִּן תִּהְיֶה אִישׁ מִכְלָה לְבוֹ:

תוֹעֲבַת יִהְיֶה עֲצָה עִינָיו וּכְסִילִים עֲזִי לְשׁוֹ:

לֵב דָּשַׁע מִבִּקְשׁ דָּע וְלֵב דָּשָׁר מִבִּקְשׁ דָּעִת:
לֹא־יִשְׁמָע אֶל־פְּרִיצֵי עַם:

II.

Wortverzeichnisse

von

Dr. Hermann L. Strack.

A) Verzeichnis der etymologisch erklärten Wörter.

(A und E bezeichnen Anfang und Ende, N die Noten der vorhergenannten Seitenzahl.
Die nach einem Komma stehenden Zahlen zeigen die Zeilen an.)

אָבד 175. 307	אָנער 85 E. 86 A
אָבוי 376 E	
אָבויס 226	בָּגד 67 A. 178, 6
אָגור <i>n. pr.</i> 478	בָּר 175. 307
אָהלים 127	בָּחל 461
אול 238	בָּהמה 193 E
אָלח 103. 238	בֹּשֶׁ 315 E
אָל 324	בָּחור 332
אָטון 127	בָּחן 275
אִרְפָּה 322	בָּטָה (בָּטָא) 201
אִרְשׁוֹן 120	בָּטָח 69
אִרְחָן 216. 217	בָּטָן 223 A. 331
אִכְזָרִי 280	בִּין 44 E
אָכָה 271	בָּל 391 E
אָל 352	בָּלִיִּצֵל 110 E
אָלֹהִים 65	בָּעֵד 117
אָלֶם 362	בָּעֵר, בָּעֵיר 193 E. 487 N. 2
אָלֶה 226	בָּקָר 59
אָמוֹן 146. 147	בָּקֵשׁ 190 E
אָמֵן <i>Hifil</i> 431 N. vgl. 146 E	בָּר 487 N. 2
אָהָה 204	בָּר 190
אָסֶם 71 A	בָּרִיחַ 299
בִּר אָה 192, 11 v. u., vgl. 249	בָּרָה, בָּרָה 101 A. 189, 9 v. u.
אָפֵן 402—404	בָּשָׂר 241
אָצֵל 123 A	
אָרְגָּן 535 A	גָּאָה 225
אָרְחָה 252	גָּבֵר 119
אָרֶר 80	גָּדוֹל 175, 2
אָשׁוֹן 327 E	גָּהָה, גָּהָה 286. 287
אָשְׁנָה 121 E	גִּי 168. 243

- גִּיר 243
 גִּחְלָה 429
 גִּלְע 282
 גִּם 283
 גִּמּוּל 200
 גִּה 153
 גִּר, גִּרָה, $\sqrt{\text{גר}}$ 252 E
 גִּרְל, גִּל 311
 גִּרר 337
 גִּדָּה 402, 5
 גִּד 101
 גִּכָּא 361
 $\sqrt{\text{גל}}$ 430, N. 1
 גִּלְק 430, N. 1
 גִּדּוּר 417 A
 גִּרְשׁ 191, 1
 גִּבְל 214
 גִּגָּה, $\sqrt{\text{גג}}$ 399
 גִּדָּה 162
 גִּדָּה, גִּדָּה 161 E. 162 A. 275 E
 גִּדּוּר 392 N. 1
 גִּדּוּן 51. 501
 גִּדָּה 162, 7 *Nifal* 219
 גִּל, *(confugere)* 520
 גִּיר 338
 $\sqrt{\text{גל}}$ 470
 גִּלְע, גִּלְע 478. 479
 גִּדּוּן 177, 9 v. u.
 $\sqrt{\text{גד}}$ 295. 321 E
 גִּדָּה 260
 גִּדָּה, גִּדָּה 46. 172. 347. 517 N
 518 N.
 גִּדָּה, גִּדָּה 356
 גִּדּוּן 332
 גִּדּוּן krähen 513
 גִּדּוּן gürten 515
 גִּב 342
 גִּבּוּר 332
 גִּבְל 215
 גִּדָּה 444 A
 גִּדָּה, $\sqrt{\text{גד}}$ 253
 גִּדָּה 132 E. 294
 גִּדָּה, גִּדָּה 422
 גִּדָּה 435 N
 גִּדּוּן 100
 גִּדָּה 150, 14 v. u.
 גִּדָּה 127
 גִּדָּה 224
 גִּדָּה 47. 361 N. 1
 גִּדָּה 175, 1. 221
 גִּדָּה 102. 273. 342
 גִּדָּה 92 E
 גִּדּוּן 377
 גִּדָּה 44. 160 E
 $\sqrt{\text{גל}}$ 215. 304 E
 גִּדָּה 405
 גִּדָּה 526
 גִּדָּה 245
 גִּדָּה 86
 גִּדָּה 352
 גִּדָּה 181
 $\sqrt{\text{גס}}$ 67. 244.
 גִּדָּה 67. 244. 402
 גִּדָּה 247
 גִּדָּה 488
 גִּדָּה 73 A. 290. 529 E
 גִּדָּה 315 E
 גִּדָּה 61
 גִּדָּה 449
 גִּדָּה 342
 $\sqrt{\text{גד}}$ 326. 510
 גִּדָּה s. גִּדָּה
 $\sqrt{\text{גד}}$ 414
 גִּדָּה 145
 גִּדָּה 396 A
 גִּדָּה 72. 163, 5
 גִּדָּה 319 A
 גִּדָּה 206. 207
 גִּדָּה 318 E
 גִּדָּה s. גִּדָּה
 גִּדָּה 78
 גִּדָּה 289
 $\sqrt{\text{גד}}$ 280
 גִּדָּה 117 E
 גִּדָּה, גִּדָּה 375
 גִּדָּה 250. 386 E
 גִּדָּה 274 A

√ צם, צם, שם 61 A
צַר 308 E

צַע 365

צַד 44

צַדִּיק 345

צַדִּיק 147

צַדִּיק 74 E

צַדִּיק 101

צַדִּיק 71 A

צַדִּיק *n. pr.* 478

צַדִּיק 504

צַדִּיק 107

צַדִּיק, צַדִּיק 51. 289

צַדִּיק 62. 140 M

צַדִּיק 189

צַדִּיק (?) 198. 216

צַדִּיק, צַדִּיק 66. 237 E. 277

צַדִּיק 415

צַדִּיק 74 E

צַדִּיק 275

√ קש, חש, קש 280

√ כח 392 N. 1

כַּחַד 117

√ כל 296

כַּלִּם, כַּלִּמָּה 295 401

כַּלִּם als Substantiv 186. 248

כַּסֵּא 129

כַּסִּיל 56. 134, 11 v. u. 286. 369

כַּסִּיל 76

כַּסֵּא 341

√ כר 117. 413

כַּתֵּם (auch ägyptisch *ketem*) 405

כַּתֵּם *Hifil* 235

לב 89. 134, 9 v. u.

√ לבוש, לב 410

לָבַט 165

√ להח, להח 428

לָחַם 293

לָחַה (entlehnen, leihen) 352

לָחַז 64

לָחַח 68

לָחִיר 49 A

לָחִיר, לָחִיר 329 E. 364

לָחִיר 512

√ לך 76 E. 77 A

לָחִיר s. לָחִיר

לָחִיר 33. 47. 56. 81, 14. 345

לָחִיר 46 E

לָחִיר *Hifil* 496

לָחִיר 498 A

מָבֹא 134, 6

מָבֹא 99

מָדִיעַ 121

מָדִיעַ 44

מָדִיעַ 81

מָדִיעַ 93

מָדִיעַ 46. 92, 6

√ מלל, מלל 111

מָלֵאךְ 218

מָלֵאךְ 349 N. 1

מָלֵאךְ 47

מָנִן, מָנִן 474 N

מָנִין 474. 475

מָעִז 175

מָעִנָּה, מָעִן 261

מָעִנָּה 275

מָקֹור 100 E. 413

מָר 127 N. 2

מָרִמָּה 420 E. 421

מָרִר, מָרִר 229

מָרִי 280 A

מָרִק 333

מָשֵׁא 479

מָשִׁיחַ 295. 404

מָשִׁאֵן 431

מָשִׁךְ 215

מָשֵׁל 43

מָשִׁשֶׁט 45 E

מָחִלָּה־מִים 293. 294

מָאֵה 416

מָאֵץ 97

מָגִד 90. 135, 5. 250

מָגִיד 135, 5

מָגִה 87 N. 3

מָגִיב 138. 305 A

מָגִם 96

מָגִב 176

- נִיחַ 80
 נִיחַ 342 vgl. 472 A
 נִזֵּל 99 A
 נִזֵּם 405
 נִחַח 115
 נִחַל 140 N. 1
 נִחַם 96
 נִיר 221. 335
 נִיחַ, נִיחַ 392 N. 1
 נִיחַ 90. 102
 נִיחַ 322. 391, 10 v. u. 430
 נִמְלָה 108
 נִסָּךְ 142 E. 143 A
 נִפְתָּח 92. 387
 נִצַּח, נִצַּח 347
 נִצֵּל 106
 נִקָּב 392 A
 נִיר s. נִיר
 נִרְנָן 271
 נִחַ 73 N
 נִחִיבָה 52. 73 E

 נִבָּא 373
 נִגְרִיר 442 A
 נִדִּין 535
 נִיד 80 A. 182 E. 254
 נִיד, נִיד 510 E
 נִיל 253
 נִילָה, נִילָה 178. 212, 7. 246. 304 A
 נִיל 511
 נִיר 124

 נִיר 144, 2
 נִיר 201
 נִיר versch. von נִיר 175
 נִיר 146
 נִיר s. נִיר
 נִיר 412 E
 נִיר 130
 נִיר 499. 500
 נִיר = נִיר 133
 נִיר 506 E
 נִיר 270 E
 נִיר 115
 נִיר 49
 נִיר 96. 245
 נִיר 272

 נִיר 108. 427
 נִיר 415
 נִיר, נִיר 351
 נִיר 76
 נִיר רב 104
 נִיר, נִיר 123
 נִיר, נִיר 46
 נִיר 126
 נִיר עש 459 A
 נִיר 255
 נִיר, נִיר 139
 נִיר 436

 נִיר 72
 נִיר 140, 4
 נִיר 429
 נִיר 281
 נִיר 390
 נִיר, נִיר 99. 334
 נִיר 532 N
 נִיר 90 E. 102
 נִיר 404, 5
 נִיר 94. 401
 נִיר 72
 נִיר 419
 נִיר 324
 נִיר 58 A
 נִיר *Hifl* 378
 נִיר 199. 210
 נִיר 210
 נִיר, נִיר 170 E. 171 A. 199.
 298. 451 A
 נִיר 369
 נִיר 112
 נִיר 46
 נִיר 136 A

 נִיר 448
 נִיר 107
 נִיר 266. 360
 נִיר 117
 נִיר 218. 427
 נִיר 313 N
 נִיר s. נִיר
 נִיר 406
 נִיר 177 E. 178 A
 נִיר 107. 429 E. u. s. נִיר

- צָפָה 245 E
 צָפָה 429 E
 צָפוֹן 412
 צָפוּר 107. 416 E. 417 A
 צָפֹן 61 A. 168
 צָפְעָנִי 378
 צָרֵב 271
 צָרַף 399. 492
 צָרַח krähen 513
 צָבָה 362 N
 קָבַע 361
 קִוָּה 511, 1
 קִוֶּץ 108 E. 416
 קָלָה 196
 קָמְשׁוּנִים 395 E
 קָנָא, קָנָא 79
 קָנָאָה 241
 קָנָה 142, 1
 קָנְמוֹן 127 N. 2
 קָסָם, קָסָם 265
 קָר (ausrunden, graben) 413
 קָרָר, קָרָר 289
 קָרֶץ 111
 קָשׁ 107. 275 E. 280
 קָשַׁב 57 E. 61 A. 275 E
 קָשַׁט 360
 קָאמוֹת 382
 קָאן, fut. o. 466 E. 467 A
 קָרַב 79. 104. 126 E
 קָרַב 126 E
 קָרַע 202
 קָרַם 163
 קָרַב 106
 קָרוֹן 240
 קָרוֹן 138
 קָרְמִים 197
 קָרַב 79
 קָרַל 182
 קָרַח 162
 קָרַע 65 E
 קָרַע, קָרַע 439
 קָרַע (bedacht sein) 251. 454.
 קָרַע 365
 קָרַע 75
 קָרַע 126 E
 קָרַע 202
 קָרַע 447
 קָרַע 106
 קָרַע 356 A
 קָרַב 164
 קָרַע 324
 קָרַע 86
 קָרַע 332
 קָרַע 116 A. N
 קָרַע (stechen) 295. 364
 קָרַע 364
 קָרַע 45. 68. 163
 קָרַע = קָרַע 423 E
 קָרַע 213. 343 A
 קָרַע 488
 קָרַע 510 511
 קָרַע 92
 קָרַע 93
 קָרַע 97 A
 קָרַע 469
 קָרַע 168
 קָרַע 99
 קָרַע 101
 קָרַע 315
 קָרַע 495, 8
 קָרַע 122
 קָרַע 226
 קָרַע 75. 145 E
 קָרַע 222
 קָרַע 108
 קָרַע 317
 קָרַע 51. 60 A. 106. 203
 קָרַע 67. 203
 קָרַע 359. 360
 קָרַע 153, 8
 קָרַע 51
 קָרַע 349
 קָרַע 510. 511
 קָרַע 534 A
 קָרַע 368
 קָרַע 148
 קָרַע 509
 קָרַע 150, 6
 קָרַע 70

שָׁקַם (*Nifal*) 122 A

שָׁקַם 457

שָׁר, שָׁר 69 E

שֵׁשׁ (*Byssus*) 534 E

שָׂאָה 290

שָׁבַל 144

שָׁד 101

שָׁהַפְכוּת 63 E. 64 A

שָׁחַלָה 174 E. 175, 5

שָׁחַל 470

שָׁחַר 205

שָׁחַר חוֹשֶׁה 61 E. 62

שָׁחַר, שָׁחַר 470

שָׁחַר 260

שָׁחַל 43

שָׁחַל 174 E

שָׁחַר 260

שָׁחַר 105

שָׁחַר 349

B) Verzeichnis der erklärten Synonyma.

שָׁחַל 446 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 144 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 33. 225 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 116 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 226 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 121 E שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 98 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 315 E שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 61 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 190 E. 191 A שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 97 A שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 516 N שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 348 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 155 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 150, 4 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 434 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל, *virtus, ἀρετή*, Tugend 528

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 536 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 57 vgl. 66 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 105 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 114 A שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 286 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 76 N. 2 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 531 E. 533 A שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 265 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 99 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 413 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 108 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 45 E שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 295 E. 331 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל oder שָׁחַל 454 E. 455 A שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל (geben und nehmen) 531 A. 535 E שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 98 A שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 81. 236 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 75 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 169 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל 45 vgl. 35 E שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 163 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל 156 שָׁחַל, שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

שָׁחַל s. שָׁחַל

בְּשָׂר s. שָׂאָר
 אֶלֶף s. שׂוֹר
 עֲרִיפִים s. שְׁחָקִים
 בִּקְשׁ s. שִׁחַר
 מִשָּׁל s. שֹׁטֵר
 חֲעִיר s. שְׂקֵד
 בְּנֵבִים s. שְׂקֵר

פְּעֻלָּה s. חֲבוּלָה
 בִּינָה s. חֲבוּנָה
 אֲדָמָה s. חֲבֵל
 רֵאשִׁית s. חֲחֻלָּה
 515 שְׂעִיר, צִפִּיר, עֲחִיד, חִישׁ
 בָּסָל s. חֲקֻלָּה
 נֶשֶׁד s. חֲרָבִיחַ

III.

Berichtigungen und Ergänzungen.*

S. 3 Anm. 2. Ueber diese doppelte Verszählung s. Strack, *Prolegomena in Vetus Test. Hebr.* (1873) p. 11 s. — 7 Z. 9 l. אנשי — 11 Z. 14 ist nach S. 409 unten zu übers.: *Kleider ausziehen bei Frostwetter* — Ebend. Z. 21. Vgl. S. 400 wonach die Conjectur רמי unnöthig — 12 Z. 19 v. u. Siehe die Berichtigung S. 494 unt. — 33 Z. 24 l. Kunstsprache — 40 Maybaum in der Abh. über die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältnis zum Syrer in Merx' Archiv II, 66—93 bemüht sich vergeblich, dem Targumisten die Priorität zuzuerkennen — das Targum ist aus der Peschitto abgeschrieben und hie und da dem überlieferten hebr. Texte genähert; die Sprache ist mit geringen Unterschieden die syrische des Originals — 41 unt. Die *Critical Remarks* sind von D. Durell — 42. Vgl. über die benutzten jüd. Ausleger das Vorwort. Der Comm. Aben-Ezra's (AE), welchen neben Raschi (Salomo ben-Isaak) und Ralbag (Levi b. Gerson) die *Biblia Rabbinica* enthalten, ist nach Berliner in Kobaks Zeitschrift „Jeschurun“ Jahrg. 6 S. 102 das Werk Mose Kimchi's — 43 lies in der Ueberschrift: I, 1—7 — 46 Z. 18 l. *calliditas* — 48 lies in der Ueberschrift: I, 8—19 — Ebend. Anm. 2 Daß אירל den Skeptiker bedeute ist wie Malbim's so schon Heidenheims Ansicht (vgl. S. 238 Anm.) — 55 Z. 5 l. nach — 56 Z. 13 l. האמר statt אומר — 58 Z. 21 l. *Vac* statt *Jod* — 61 Z. 16. Ueber die Formel אל תקרי Strack, *Prolegomena* p. 66—70 — 64 Z. 16 l. v. 16—19 — 66 Anm. 1 Z. 1 l. *opus* statt *opes* — 69 Z. 7 v. u. l. den — 70 Z. 4 l. שָׁרָר -- 71. Ueber die Accentfolge in 3, 12^a s. auch die Differenzen zwischen Ben-Ascher und Ben-Naftali in den Anhängen der *Biblia Rabbinica*; Dachseht, *Biblia Accentuata* und Pinnars Prospectus (Odessa 1845) S. 91 — 79 Z. 11 v. u. l. Vorstellung — 80 Z. 16 l. *abhorrere* — Ebend. Z. 15 v. u. l. *Gilts den Spöttern* — 82 Z. 3 l. 14, 29 — 86 S. 13 v. u. l. הַמְסִירָה — 90 Z. 17 l. v. 25 statt 28 — 96 Z. 10 l. Gr. Ven. (*Graecus Venetus*, wofür weiterhin kurzweg: Venet.) — 106 Z. 19 v. u. l. הַהָרָה — 108 Z. 9 v. u. l. קָרַץ — 112 Z. 4 v. u. l. hetzen — 124 Z. 13 fehlt vor „weiter“ die Ziffer 2 (zweitens) — 127 Z. 19 l. *alcabtea* — 131 Z. 16 v. u. l. Der — 138 Z. 2 v. u. ספר הללי hat Fürst „Cod. von Hilla“ erkl.; unversehens ist mir diese Bezeichnung untergelaufen, ich halte „Cod. Hillels“ für richtiger, vgl. die Begründung bei Strack, *Prolegomena* p. 112 s. — 145 Z. 7 v. u. ist nach dem in der folg. Auslegung bevorzugten Wortverstande zu übersetzen: *als anstürmten* — 146 Z. 10 v. u. l. es — Ebend. Z. 4 v. u. l. בְּגִידִי — 149 Z. 24 ist „f.“ zu streichen — 176 Z. 16 v. u. l. Verwickelungen und punktire in ders. Z. זֶה־בְּכֹחִי — 182 Z. 11 v. u. l. Der — 185 Z. 14. 15 l. beidemale שְׂאֵרִי für בְּשָׂרִי — 198 Z. 13 l. *Den* statt *Dem* — 202 Z. 5 v. u. l. Wage — 206 Z. 5 v. u. l. Wildpret — 215 Z. 14 v. u. *accentuire* οἰκῶσαι — 219 Anm. Z. 1 v. u. lies 1863 statt 1683 — 221 Z. 14 steht ein *Lenis* statt

* Wir übergehen hier nicht nur abgesprungene Vocale oder Buchstabentheile, zumal da ungewiss ob der Fehler von allen Abzügen gilt, sondern auch manche Unebenheiten des Styls und Inkorrektheiten der Schreibweise, welche das Verständnis nicht stören. Die der Correctur vor andern bedürftigen Fehler sind durch fette Schriften hervorgehoben.

des Asper — 224 Z. 10 v. u. l. חָשַׁר — 227, 17 *visus*. Der Circumflex will sagen, daß das Substantiv, nicht das Particip *visus* gemeint, aber auch der *nomin. sing.* der 4. Declination hat kurzes *u* — 234 (so die Paginaziffer) Z. 15 v. u. accentuire: καὶ οἱ — 256 Z. 10 v. u. l. des — 258 Z. 18 l. hält sich — 267 Z. 10 l. **werden** — 301 Z. 13 v. u. steht ein Lenis statt des Asper — 315 Anm. 2 l. **Jesaias**-Ausgabe — Ebend. Z. 11 l. פְּחִיחֹת — 319 Z. 6 l. יִשְׂאֵל statt יִשְׂאֵל — 364 Z. 16 l. **bist** statt *ist* — 368 Z. 5. Josef ha-Nakdan in einem Anhang des *Ochla we-Ochla* der Universitäts-Bibliothek in Halle liest שָׂעַר, aber mit beigefügtem פְּלִיגָא (streitig) — 369 Z. 15 l. תְּקִיפָה — 379 Z. 11 v. u. l. nur — 381 Z. 11 l. **machtvoll** statt *machilos* — 384 Z. 22 l. אִם- statt אֵל- — 397 Z. 9 l. חֻקֶּיהָ — 404 Nach *Bereschith rabba* c. 93 übers. Aquila (עקיילס הגר) 25, 11^a חִיזוּרִין דְּרַחֲבִי בְּגֵי דִיסְקָרִין רַבָּסָא d. i. μῆλα χρέσσον ἐν διακοίσι ἀργυρίων — 408 Z. 20 v. u. l. *geschürfter* statt des provinziellen *geschürftes* — 417 Z. 10 v. u. l. ihm — 422 Z. 10 l. in *eines Thoren Mund* — 427 Z. 3. 12. ‚Der Angel‘ (im Sinne von *cardo*) ist oberdeutsch, ‚die Angel‘ mitteldeutsch. Als Fem. kommt das Wort bei Luther in diesem Spruche vom Faulen vor, als Masc. bei Hans Sachs, Ayrer, Schiller — 427 letzte Zeile. Auch daß für רָבִיר mit Löschung des ו (vgl. für die Entstehung desselben Hos. 11, 3 und das überflüssige ■ vor ■ Jos. 10, 24) zu lesen sei רָבִיר = וָבִיר, läßt sich vermuten — 445 Z. 20 l. jeden — 452 Z. 5 v. u. l. römische — 455 Z. 3. 4 haben הרבית und מרבית ihre Stelle zu tauschen — 456 Z. 18 l. הַפְּאֶרֶת — 461 Z. 14. Zu חסר als der authentischen LA vgl. ihre witzige Verwendung in *Bereschith rabba* c. 58 zu Gen. 23, 16 — Z. 14 v. u. Auch Abulwalid (*Rikma* p. 69) erklärt אַחֲרֵי richtig als charakterisirendes Beiwort durch אַחֲרֵי (rückwärts gewandt) — 468 Z. 7 l. בְּנֵחַת — 476 Z. 10 l. **Des** Menschen — 483 Z. 5 v. u. Auch in הוּא יְרוּשָׁלַם Jer. 8, 5 ist יְרוּשָׁלַם genitivisch gedacht, obwohl es auch Nominativ nach dem Schema der Apposition statt Annexion sein könnte. Vgl. dafür daß es Genitiv Philippi, Status Constructus S. 192—195 — 486 Z. 15 l. Denkarbeit — 494 Z. 8 l. stehenden — 497 Z. 28 den Tod verwirkendes. Besser wäre: das Leben verwirkendes — 511 Z. 16 *lucerta*. Nicht *lacerta*, es ist das italienische *lucërta* gemeint — 513 Zu den Talmud- und Midrasch-Stellen, in welchen זרזיר als noch lebendes Wort vorkommt, gehören auch noch *jer. Rosch ha-Schana* Halacha 3: מְבַקֵּשׁ זֶה מִבְּקֵשׁ זֶה וְזֶרֶזִיר לְנֹצֵחַ זֶרֶזִיר d. h. es ist Weltsitte, daß der Eine seinem *Zarzir* und der Andere seinem *Zarzir* zum Siege zu verhelfen sucht, und *Midrasch Echa* zu 5, 1., wonach es Weltsitte ist daß Einer der einen großen und einen kleinen *Zarzir* in seinem Hause hat den großen gewöhnt, schonend mit dem kleinen umzugehen, um näml. falls er ihn tödtete sich nicht einen andern kaufen zu müssen. Hienach ist der *Zarzir* ein streitsüchtiges Thier, was auch der Spruch *Bereschith rabba* c. 75 bestätigt: זֶרֶזִירִים יִשְׁנִים אֵין בִּי זֶרֶזִירִים יִשְׁנִים d. i. zwei *Zarzir* schlafen nicht auf Einem Brete, und man bediente sich seiner zu Wettkämpfen gleich den Hahnengefechten.

BS
1154
K4
1866
V.4
PE.3

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

A11561

